REVISTA TEOLOGICĂ



Efa

SERIE NOUĂ, Anul II, (74), Nr. 1, IANUARIE—MARTIE, 1992

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICA

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

ÎNSEMNĂRI, NOTE, COMENTARII

REVISTA TEOLOGICĂ

REVISTĂ OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI

1

SERIE NOUĂ, Anul II, (74), Nr. 1, IANUARIE—MARTIE, 1992

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ

ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

CENTRUL MITROPOLITAN SIBIU, STR. MITROPOLIEI, Nr. 24

SFÎNTUL IOAN DAMASCHIN, PREGĂTITOR AL FORMULĂRILOR DOCTRINARE DE LA SINODUL VII ECUMENIC

Secolele al VIII-lea și al IX-lea au rămas în conștiința Bisericii ca o perioadă de mari tulburări și frămîntări, cauzate de încercările unor împărați de a înlătura cultul sfintelor icoane, iar „Răsăritul bizantin a devenit singura regiune geografică a lumii creștine, unde problema icoanelor a dat naștere unei dispute teologice care a durat mai mult de un secol".[1] Desigur că pentru acest fenomen există rațiuni atît psihologice cît și istorice. Astfel, pietatea creștină a țărilor ce vorbeau grecește era înrădăcinată într-o tradiție în care imaginea religioasă avea în mod necesar un loc cultic, în timp ce comunitățile creștine armene sau siriene, nefiind totdeauna ostile față de icoane, nu aveau o înclinație naturală de a le face obiect al cultului, ci le-au considerat, pur și simplu, în aspectul lor didactic, simple ilustrații ale textului biblic.

Este posibil ca ambele tendințe să fi continuat să coexiste pașnic înăuntrul aceleiași Biserici, dacă decretele împăraților iconoclaști n-ar fi pus problema într-un mod radical, forțînd astfel pe teologi să elaboreze principii proprii iconoclasmului și iconoduliei.

Pentru a înțelege caracterul evenimentelor care au tulburat imperiul de Răsărit în timpul secolelor VIII și IX, ar trebui să mergem mai departe decît începutul secolului al VIII-lea.[2] Dacă trebuie luată în considerație originea siriană a împăraților iconoclaști provincie în care tendințele iconoclaste erau vechi, influențate de iudei cît și de musulmani, cît și „lupta între puterea civilă și comunitățile religioase",[4] iconoclasmul apare din punct de vedere politic, ca o „reacție împotriva clasei monahale cu tot ceea ce avea ea, cu tot ceea ce ea lucrase, cu toate pretențiile și încălcările ei".[5]

Dar iconoclasmul a fost un „fenomen complex"[6] cu un pronunțat caracter religios. El ne apare ca un ecou al luptelor hristologice din secolele IV—VII, căci se punea în discuție legitimitatea pictării Mîntuitorului, ceea ce în ochii iconoclaștilor, părea curat „nestorianism".[7] Mai mult, al doilea împărat iconoclast,[8] Con-

---

1 John Meyendorff, *Christ in the Eastern christian thought*, Corpus Books: Washington-Cleveland, 1969, p. 132.

2 Vezi N. Iorga, *Les origines de l'iconoclasme*, în „Études byzantines", tome II, Bucarest, 1940, p. 230.

3 A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, traduit du russe par P. Brodin et A. Bourgmina, t. I, Paris, 1932, p. 337.

4 Ch. Diehl, *Figuri bizantine*, traducere de Ileana Zara, vol. I, București, 1969, p. 240.

5 N. Iorga, *op. cit.*, p. 234.

6 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 336.

7 V. Grumel, *Images* (culte des), în „Dictionnaire de Théologie Catholique", tome VII, Première partie, col. 803.

8 Iconoclasmul apare sub împăratul Leon al III-lea Isaurul (717—741) care în anul 726 promulgă un edict împotriva icoanelor (cf. A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 342). Se pare că acest edict a fost precedat „de o veritabilă campanie de propagandă, condusă chiar de împărat și destinată a convinge poporul că cultul icoanelor este o manifestare de idolatrie care provoacă mînia lui Dumnezeu și explică toate nenorocirile imperiului" (Louis Bréhier, *Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste*, în „Echos d'Orient", 1938, janvier-juin, p. 21).

stantin V Copronimul (741—775), „condamnă chiar cultul Sfintei Fecioare și al Sfinților".[9]

Dacă e să luăm în considerare părerea unor istorici, potrivit căreia nu trebuie să vedem în împărații iconoclaști niște oameni necredincioși sau raționaliști, cum se pretinde de obicei, ci „niște oameni cu o credință profundă, sincer convinși, care doreau o reformă religioasă și purificarea erorilor"[10] ce inundaseră credința ortodoxă, caz în care iconoclasmul „apărea ca o reacție violentă împotriva superstiției, practicelor idolatrice și a excesului de putere a monahilor",[11] trebuie să avem în vedere însă faptul că „folosirea icoanelor se stabilește și se răspîndește în Biserică, nu impusă de vreun decret, nici introdusă surprinzător ci ca o înflorire naturală a sufletului creștin, uman în imperiul harului".[12] Iconoclaștii, deci, nu puteau reproșa iconofililor că ar fi introdus cultul sfintelor icoane ca o inovație, deoarece acesta făcea parte integrantă din viața ortodocșilor, căci pentru creștinul din Bizanț, icoanele „erau mărturia asigurării binecuvîntării și a mîntuirii, o garanție a ajutorului de sus, fără icoană el nu putea trăi".[13] În momentul izbucnirii iconoclasmului, Biserica se pomenise de veacuri folosind icoanele și cinstindu-le, fără să se întrebe de ce anume făcea aceasta.[14]

În felul acesta putem înțelege ușor cît de puternică a fost reacția credincioșilor, cînd, în această atmosferă, apare edictul iconoclast din 726 al împăratului Leon al III-lea Isaurul. Pentru a da un suport acțiunii sale, Leon al III-lea convoacă un sinod la 730, unde peste 300 de episcopi se pronunță împotriva icoanelor. Refuzînd să semneze această hotărîre, patriarhul Gherman al Constantinopolului este depus, iar în locul său este ales Anastasie, care semnează hotărîrile acestui sinod iconoclast și astfel, edictul împotriva icoanelor nu era dat numai în numele împăratului, ci și al Bisericii".[15]

Urmînd linia tatălui său, Constantin al II-lea Copronimul a convocat, în anul 754, al doilea sinod iconoclast, care a dat opt anatematisme împotriva cultului sfintelor icoane, cît și a zugrăvirii și folosirii acestora.[16] Subliniem, de asemenea, faptul că paralel cu creșterea presiunii iconoclaste, se intensifică acțiunea de rezistență iconofilă. Nici una dintre Bisericile melchite sau ortodoxe din Răsărit, n-au urmat exemplul Bisericii bizantine din timpul patriarhului Anastasie, și cum situația lor în pămînt musulman le sustrăgea acțiunii împăratului, ele au proclamat legitimă vechea practică iconofilă.[17] Biserica de Apus s-a pronunțat și ea împotriva iconoclasmului printr-un sinod ținut la Roma în 731, atitudine în urma căreia, Italia centrală se rupe definitiv de Bizanț.[18]

Ortodoxia se restabilește și în Biserica Constantinopolului sub împărăteasa Irina (797—802), care convoacă cel de al VII-lea Sinod ecumenic, la Niceea, în 787. Chiar dacă în secolul următor are loc a doua fază iconoclastă, pînă ce o altă împărăteasă, Teodora, va restabili Ortodoxia în 843, lupta era cîștigată de iconofili încă din 787. Prin ὅρος-ul sinodal, citit de Teodor, episcop de Taurianum, în cea de a VI-a sesiune, din 13 octombrie 787, a celui de al VII-lea și ultimul sinod ecumenic, nu numai că Ortodoxia era restabilită, dar învățătura Bisericii se îmbogățea cu o expunere explicită a teologiei icoanelor.

---

9 Paul Lemerle, Histoire de Byzance, Paris, 1965, p. 80. Nu trebuie să uităm faptul că „monofiziții erau ostili cultului icoanelor" (H. Leclercq, *Images* (Culte et querelle des), în „Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie", t. VII, première partie, col. 222.

10 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 341.

11 Paul Lemerle, *op. cit.*, p. 76.

12 V. Grumel, *op. cit.*, col. 768.

13 Ibidem, col. 773.

14 Vezi pe larg Pr. prof. Ene Braniște, *Teologia icoanelor*, în „Studii Teologice", 1952, nr. 3—4, p. 176.

15 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 343.

16 C. J. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. par H. Leclercq, tome III, deuxième partie, Paris, 1910, p. 702—703.

17 Vezi P. J. Pargoire, *L'Eglise bizantine de 527 à 847*. Paris, 1923, p. 225—226.

18 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 345.

Unul dintre cei care au adus cea mai substanţială contribuţie la triumful Ortodoxiei împotriva ereziei iconoclaste, a fost Sf. Ioan Damaschin, ultimul Sfînt Părinte din Răsărit, mort la anul 749, teologul care a făcut sinteza gîndirii creştine de pînă la el şi care şi-a pus în lucrare tot talentul său şi toată cunoştinţa sa teologică întru apărarea celei din urmă mari rătăciri de la credinţă, din epoca patristică, iconoclasmul. A fost omul providenţial, ca atîţi alţi înaintaşi ai săi, care a stăvilit o nouă erezie, cuvîntul său fiind o trîmbiţă de deşteptare pentru toţi aceia care, fie de frica mucenicie, fie dintr-o adormire a ochiului dreptei credinţe, primeau drept norme ale ortodoxiei, noutăţi de credinţă, necunoscute în trecut. Şi cuvîntul său a fost autoritar, convingător şi cu bun rod.

Pentru aceasta atît contemporanii cît şi posteritatea îl pomenesc cu stăruinţă. Unii îl condamnă, alţii îl laudă. Iconoclaştii îl anatemizează iar iconofilii îl proslăvesc. Astfel, la Sinodul iconoclast de la 754 este „cinstit" cu o întreită anatemă,[19] iar Constantin al V-lea Copronimul (741—775) îl anatemizează în fiecare an.[20] Iconofilii, la rîndul lor, restabilesc solemn memoria didascălului Bisericii, în cadrul Sinodului VII Ecumenic de la 787, iar aghiografii de mai tîrziu nu se mulţumesc numai cu consemnarea în scris a luptei dusă de teologul icoanelor contra iconoclaştilor, ci fac din el un mucenic al cauzei dreptei credinţe.[21]

1. *Scrierile antiiconoclaste ale Sfîntului Ioan Damaschin*

Viaţa Sfîntului mucenic Ştefan cel Nou, scrisă la anul 808, constituie cea mai veche menţiune despre scrierile sale contra iconoclaştilor: „Printre cei care au scris contra lui" Constantin Copronimul este şi preacinstitul şi preaînţeleptul preot Ioan Damaschin, numit Mansur de tiranul acesta, dar de noi cuvios şi purtător de Dumnezeu, care n-a încetat de a-i scrie şi a-l numi fiecar, Mahomet, arzător de icoane şi urîtor de sfinţi; iar pe episcopii de sub ei „episcoţi",[22] robii pîntecelui, oameni care gîndesc din burtă.

A doua mărturie despre activitatea literară antiiconoclastă a Sfîntului Ioan Damaschin, o avem în viaţa sfîntului, scrisă între 842 şi ultimul sfert de veac al secolului X, atribuită lui Ioan, patriarhul Ierusalimului.[23] Sub numele Sfîntului Ioan Damaschin ni s-au transmis următoarele scrieri împotriva iconoclaştilor:

a) Primul tratat apologetic contra celor care atacă sfintele icoane.[24]

b) Tratatul al doilea contra celor care atacă sfintele icoane.[25]

c) Tratatul al treilea contra celor care atacă sfintele icoane.[26]

c) Cuvînt propriu să convingă despre sfintele şi cinstitele icoane către toţi creştinii şi către împăratul Constantin Cabalinul şi către toţi ereticii.[27]

e) Dialog care înfierează, făcut de credincioşi şi de ortodocşi şi de cei care au dor şi rîvnă pentru combaterea celor care sînt împotriva credinţei şi învăţăturii sfinţilor şi ortodocşilor noştri părinţi.[28]

f) Epistolă către împăratul Teofil despre sfintele şi cinstitele icoane.[29]

Sistematizator al teologiei Părinţilor de pînă la el, Sf. Ioan Damaschin îşi baza învăţătura sa pe întreaga tradiţie a Bisericii patristice. La sfîrşitul fiecărui tratat sînt aduse mărturii din Părinţii şi scriitorii bisericeşti pentru cultul sfintelor icoane. Sf. Ioan Damaschin „scrie tratatele sale despre apărarea sfintelor icoane

---

19 Mansi, t. XIII, col. 356 CD.

20 Teofan, *Cronografia*, în P.G., t. 108, col. 841 A. B.

21 Pr. D. Fecioru, *Viaţa Sf. Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creştină*. Bucureşti, 1935, p. 9—10, 29, 55—56, 66.

22 Adică: întunecaţi.

23 Vezi pe larg Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 23—25.

24 *P.G.* t. 94, col. 1232—1284.

25 *Ibidem*, col. 1284—1317.

26 *Ibidem*, col. 1317—1420.

27 *P.G.*, t. 95, col. 309—344.

28 *P.G.*, t. 96, col. 1348—1361.

29 *P.G.*, t. 95, col. 245—385.

în care oferă apărătorilor credinței o bază teologică ce va fi reluată de teologii ortodocși de după el",[30] bază teologică pe care se va construi formula dogmatică al celui de al VII-lea Sinod ecumenic din 787.

2. *Noțiunile de icoană și închinăciune.*

Marele dialectician creștin, care a fost Sf. Ioan Damaschin, așează în fruntea lucrării sale fundamentale πηγή γνώσεως (Izvorul cunoștinței)[31] un tratat de logică κεφάλαια, φιλοσοφικά (Capete filosofice),[32] în care definește noțiunile cu care va lucra în partea a treia a trilogiei sale, în tratatul său de Dogmatică, intitulat: „Ἔκδοσις ακριμής της ορτοδοξου πιστεως" (Expunere exactă a credinței ortodoxe). Face acest lucru pentru că socotește ca absolut necesară cunoașterea noțiunilor cu care lucrează pentru înțelegerea celor expuse în Dogmatica sa. Dacă nu se va ști mai întîi ce înseamnă icoană și închinăciune ,dacă nu se vor cunoaște felurile acestora, nu se va putea înțelege doctrina lui despre icoane și nici ideea de închinăciune ce se dă acestora. Din definițiile pe care Sf. Ioan Damaschin le dă acestor noțiuni, rezultă atît legitimitatea întrebuințării icoanelor în cultul creștin, cît și legitimitatea cultului dat acestora.

A. *Despre icoană.*

Dacă astăzi prin icoană înțelegem reprezentarea grafică a cuiva, Sf. Ioan Damaschin numea icoană tot ceea ce reproduce și se aseamănă cu un anumit prototip „Icoana este o asemănare care înfățișează originalul avînd o oarecare deosebire față de el".[33] Aici avem o definiție strict logică a noțiunii de icoană: genul proxim, „asemănare care înfățișează originalul", iar diferența specifică: „avînd oarecare deosebire de el". Icoana deci nu e identică cu originalul, ci se deosebește de el în ceva și cu ceva. În tratatul al treilea, Sf. Ioan Damaschin dezvoltă această definiție. „Icoana este o asemănare, un model, o întipăritură a cuiva, care arată în ea pre cel ce este înfățișat în icoană. Icoana nu seamănă întru totul cu originalul, adică cu cel reprezentat. Altceva este icoana și altceva originalul și în general se observă o deosebire între ele, pentru că aceasta nu e cealaltă și cealaltă nu e aceasta".[34] Aceste cuvinte indică atît deosebirea cît și asemănarea dintre icoană și original.

Din definiția de mai sus, s-a văzut că icoana ne arată, ne pune în evidență, originalul, adică un lucru pe care nu-l avem în față, că de ar fi de față, nu am mai avea nevoie de icoană: „orice icoană — spune Sf. Ioan Damaschin — scoate la iveală și arată ceea ce nu se vede".[35] Urmează, deci, că icoana este cerută în primul rînd de insuficiențele firii omenești: omul, fiind circumscris în timp și în spațiu, nu poate avea o cunoștință directă a celor nevăzute, nici a celor trecute sau viitoare și nici a celor depărtate în spațiu. Din pricina acestor insuficiențe de cunoaștere a fost descoperită icoana, care servește la ghidarea cunoștinței și la relevarea și arătarea celor ce nu se văd.

Pornind de la ceea ce deosebește originalul de icoană, autorul împarte icoanele în 6 grupe:

1. Primul fel de icoană este *icoana naturală.*[36] În acest înțeles, de exemplu, fiul cuiva este icoana naturală a aceluia care l-a născut. Dar icoana naturală prin excelență este Fiul lui Dumnezeu, care poartă în întregime în El Însuși, pe Tatăl,

---

30 R. P. Boris Bobrinskoy, *Bref aperçu de la querelle des images*, în „Contacts", revue française de l'orthodoxie, 1960, nr. 32, p. 232.

31 *P.G.*, t. 94, col. 521—1228.

32 *Ibidem*, col. 784—1228.

33 *Ibidem*, col. 1240 C.

34 *Ibidem*, col. 1337 AB.

35 *Ibidem*, col. 1337 B.

36 *Ibidem*.

deosebindu-se de Acesta, prin faptul că este cauzat. Că Fiul este icoana Tatălui o spune însuşi Apostolul Pavel (Col. 1, 15).[37]

2. Paradigmele divine care „sînt icoane şi exemple ale lucrurilor ce vor fi făcute"[38] de Dumnezeu în sfatul căruia „cele hotărîte mai dinainte de el şi cele ce aveau să existe, în chip neschimbat, au luat formă şi s-au înfăţişat în icoană înainte de devenirea lor".[39]

3. Al treilea fel de icoană este cel prin poziţie sau prin imitare. De exemplu, omul. Acesta prin fire este om, dar prin poziţie şi imitare este icoana Dumnezeirii. Că după cum Dumnezeirea este una, dar este compusă din Tatăl care e νους, din Fiul, λογος şi din Sfîntul Duh πνευμα, tot aşa şi omul este unul, dar este compus din νους, λογος, πνευμα. Tot icoană a Dumnezeirii este şi în ceea ce priveşte liberul arbitru şi facultatea de a conduce, prin faptul că la creare Dumnezeu a zis: „Să facem pe om după chipul şi asemănarea Noastră" (Facere 1, 26).[40]

4. Al patrulea fel de icoană este acela prin care înfăţişăm, prin scris sau prin chipuri, cele nevăzute şi necorporale din cauza neputinţei noastre de a înţelege cele necorporale în afară de corpuri şi fără o analogie cu lucrurile ce ne cad sub simţuri. Astfel, pentru a înţelege Dumnezeirea sau îngerii, ne servim de icoane sau, cum am spune azi, de exemple prin analogie! Ca să înţelegem Treimea în uniune, ne servim de imaginea soarelui, luminii şi căldurii; sau de minte, cuvînt şi duh; sau de planta trandafirului, floare şi miros.[41]

5. Al cincilea fel de icoană este cel ce înfăţişează mai dinainte cele viitoare, pe care azi l-am numi tip sau simbol. Spre exemplu, toiagul, chivotul, simbolizează pe Maica Domnului; marea, apa, norul simbolizează duhul Botezului".[42]

6 Al şaselea fel de icoană este acela spre aducere aminte a faptelor trecute sau a minunii, sau a virtuţii.[43] În această categorie se încadra icoana propriu-zisă, pe care Sf. Ioan Damaschin se angajase să o apere pe baza Tradiţiei în faţa iconoclaştilor. Acest fel de icoană, icoană în sensul restrîns al cuvîntului, este de două feluri: primul, cînd înfăţişăm cele petrecute prin scris, pentru ca, prin citire, oamenii să ia cunoştinţă de ele: de exemplu, Tablele date lui Moise, Vechiul Testament. Al doilea fel, cînd zugrăvim chipurile bărbaţilor virtuoşi şi sfinţi.[44]

B. *Despre închinăciune.*

După ce stabileşte felurile şi înţelesurile icoanei Sf. Damaschin trece la a arăta înţelesul „închinăciunii", pe care o defineşte ca fiind semnul supunerii, adică al mişcării şi al smereniei.[45] Şi termenul de „închinăciune" are mai multe înţelesuri:

1. Adorarea pe care o aducem numai lui Dumnezeu, „singurul prin fire, demn de închinăciune".[46]

2. Închinăciunea adusă din pricina lui Dumnezeu prietenilor şi slujitorilor Lui. După cum Iisus, fiul lui Navi şi profetul Daniel s-au închinat îngerului.[47]

3. Închinăciunea adusă locurilor lui Dumnezeu, după cum zice David, „să ne închinăm în locul, în care au stat picioarele lui" (Psalm, 13, 17).

4. Obiectele afierosite lui Dumnezeu, după cum întreg Israelul se închina cortului.[48]

---

37 *Ibidem*, col. 1240; 1340.
38 *Ibidem*.
39 *Ibidem*, col. 134 DC.
40 *Ibidem*, col. 1340 D.
41 *Ibidem*, col. 1241.
42 *Ibidem*, col. 1241 C; 1341 C.
43 *Ibidem*, col. 1241 D; 1341 CD.
44 *Ibidem*, col. 1241 D—1244 A; 1341 D—1344 A.
45 *Ibidem*, col. 1244 A; 1348 D.
46 *Ibidem*.
47 *Ibidem*, col. 1241 B.
48 *Ibidem*.

5. Acela potrivit căruia ne închinăm unii altora, ca unii ce avem partea lui Dumnezeu și sîntem făcuți după chipul lui Dumnezeu.[49]
6. Închinăciunea dată celor ce conduc și stăpînesc (Rom. XIII, 2).[50]
7. Acela potrivit căreia se închină robii stăpînului și cei care au nevoie de ajutorul altora, binefăcătorilor lor, după cum Avraam s-a închinat fiilor lui Emor, cînd a cumpărat peștera dublă pentru mormînt.[51]

Din clasificarea aceasta putem observa că Sfîntul Ioan Damaschin înțelegea un anumit fel de relații interpersonale, pe care le clasează după un anumit criteriu, arătînd că închinăciunea este „simbolul fricii, al darului, al cinstei, al supunerii și al smereniei".[52] Ceea ce reținem este că numai lui Dumnezeu îi datorăm închinăciune pentru ființa Sa, adică adorare (κατα λατρεια προσκυνησις) pe cînd închinăciunea sau relația pe care o stabilim cu celelalte persoane (η εκτιμης πεοσκυνησις). sau chiar cu anumite lucruri, este numai în funcție de poziția acestora față de Dumnezeu, în fond și această închinare are direcția tot spre Dumnezeu, deoarece „cultul care se aduce unei creaturi este motivat printr-o relație, un raport al acestei creaturi cu Dumnezeu".[53]

3. *Legitimitatea pictării și folosirii icoanelor.*

Cei care au contestat icoanele au invocat, printre altele, și motivul că dumnezeirea, ca de altfel toate lucrurile spirituale, nu pot fi pictate, nu pot fi reprezentate și mărginite în forme materiale. La această obiecție Sf. Ioan Damaschin a răspuns în parte prin gruparea sensurilor noțiunii de icoană, în care a arătat că icoana zugrăvește fidel prototipul, fără a-i repeta ființa; numai în cazul primei grupe icoana are aceeași ființă ca și originalul: Fiul ipostaziază ființa Tatălui.

Dar marele merit al Sfîntului Ioan Damaschin este de a fi bazat învățătura despre posibilitatea picturii și utilizării icoanelor, pe considerente de ordin hristologic. „Zugrăvesc pe Dumnezeu nevăzut — spunea evlaviosul monah de la Sf. Sava —, nu ca nevăzut, ci, ca pe unul care s-a făcut văzut pentru noi prin participarea la corp și sînge. Nu zugrăvesc Dumnezeirea nevăzută, ci zugrăvesc corpul văzut al lui Dumnezeu".[54] Cît privește mult citatul text din Decalog (Exod, XX, 4, Deuteronom V, 8), potrivit căruia Dumnezeu ar fi oprit în mod expres și limpede orice fel de reprezentare a lucrurilor spirituale, Sf. Ioan Damaschin arată că o astfel de interpretare a textului vechi-testamentar, denotă necunoașterea Sfintei Scripturi.[55] Autorul arată că Scriptura unește adorarea cu închinarea, de unde înțelegem că în textul din Decalog este oprită adorarea altor persoane sau lucruri în afară de Dumnezeu, pentru că este dată iudeilor „din pricina lesnei lor înclinări spre idolatrie".[56]

Dacă am fi tentați, însă să vedem în textul respectiv oprirea oricărui fel de reprezentare a celor duhovnicești, ar însemna să-L punem pe Dumnezeu în contradicție cu sine însuși, căci tot în Vechiul Testament, El însuși poruncise lui Moise să facă cortul mărturiei (Exod, XXX, 1—6), în care erau reprezentați heruvimii.

Interdicția impusă evreilor (celor de sub lege n.n.), nu are autoritate și asupra noastră, a celor de sub har, „care am primit de la Dumnezeu puterea de discernămînt și știm ceea ce poate fi înfățișat și ceea ce nu poate fi înfățișat în icoană".[57] De altfel cel care a făcut cel dintîi icoana a fost însuși Dumnezeu, care

49 *Ibidem*, col. 1356 B.
50 *Ibidem*.
51 *Ibidem*.
52 *Ibidem*, col. 1356 C.
53 M. Jugie, *Jean Damascène (Saint)*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", tome houtième, première partie, Paris, 1924, col. 738.
54 *P.G.*, t. 94, col. 1236 D.
55 *Ibidem*, col. 1236 D.
56 *Ibidem*, col. 1237 A.
57 *Ibidem*, col. 1237 D.

a născut pe Fiul Său, Unul născut şi Cuvîntul Lui, icoana Lui cea vie, naturală şi chip cu totul asemenea al veşniciei Lui".[58]

Prin urmare, pictura şi folosirea icoanelor ne apare nu numai îndreptăţită şi bazată pe revelaţie, ci şi utilă prin faptul că astfel ne sînt mijlocite adevărurile mîntuitoare. Aşa, „putem să facem icoanele tuturor formelor pe care le-am văzut, le înţelegem însă aşa cum au fost văzute. Căci, deşi uneori, prin intermediul raţiunii înţelegem lucrurile, totuşi ajungem la înţelegerea acestora pe temeiul celor ce am văzut".[59]

4. *Îndreptăţirea sau legitimitatea cultului icoanelor.*

Adversarii icoanelor au fost împărţiţi în două mari grupe: 1. cei radicali, care condamnau atît folosirea cît şi cultul icoanelor; şi 2. cei moderaţi care condamnau numai cultul icoanelor.[60] Prima grupă reprezenta situaţia din Bizanţ, schiţată mai sus, iar cea de a doua reprezenta pe duşmanii icoanelor în Occident.[61]

Chiar şi iconoclaştii cei mai radicali acceptau ca Sfintei Cruci şi Sfintei Evanghelii să li se aducă închinare, după cum reiese din cele 8 anatematisme date de sinodul iconoclast de la Hieria din 754.[62] Pornind de la această premisă, Sf. Ioan Damaschin ajunge foarte uşor la a demonstra legitimitatea cultului Sf. icoane, arătînd că: „Dacă mă închin şi respect ca pe nişte cauze ale mîntuirii: crucea, lancea, trestia şi buretele, prin care omorîtorii de Dumnezeu iudei au omorît pe Domnul meu, nu mă voi închina oare icoanelor făcute de credincioşi cu scop bun spre slava şi amintirea patimilor lui Hristos? Dacă mă închin icoanei, crucii, ori din ce materie ar fi făcută, nu mă voi închina oare icoanei Celui răstignit, care a vădit puterea mîntuitoare a Crucii? sau, în alt loc: „Suprimă cinstea şi închinăciunea tuturor acestora sau admite, potrivit tradiţiei bisericeşti şi închinarea la icoane, care sînt sfinţite prin numele lui Dumnezeu şi umbrite din cauza aceasta cu harul dumnezeiescului Duh".[63] Pe baza specificării termenilor, arătate mai sus, autorul ne spune că „cinstea adusă icoanei se îndreaptă către cel înfăţişat în icoană", în acest caz icoana va fi cinstită şi venerată „nu ca Dumnezeu, ci ca icoana Dumnezeului întrupat".[64]

Dar aceasta nu înseamnă că ne închinăm materiei din care este făcută icoana, „ci acelora care sînt înfăţişaţi de ea"[65] tot aşa „după cum nu ne închinăm materiei din care este făcută Evanghelia, nici materiei crucii, ci chipului crucii"[66].

Sf. Ioan Damaschin se conduce şi de această dată de criteriul hristologic al demonstraţiei sale, fapt care avea să-i dea o mare autoritate. Numai că el nu caută să demonstreze legitimitatea cultului numai al icoanei Mîntuitorului, ci şi al icoanei Sfinţilor, „care sînt fiii lui Dumnezeu" (Rom. VIII, 14; I Ioan, III, 1), fii ai împărăţiei, moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună moştenitori ai lui Hristos (Rom. VIII, 17; Gal. IV, 7). Sf. Ioan Damaschin evidenţiază relaţia care există între hristologie şi cinstirea icoanelor, atunci cînd zice: „Dacă am făcut o icoană a lui Dumnezeu celui nevăzut, vom fi cu siguranţă în greşală — scrie teologul icoanelor la începutul celui de al treilea tratat al său —, însă noi nu facem nimic de acest fel", căci nu sîntem în greşală dacă facem icoana lui Dumnezeu Celui Intrupat, care s-a arătat pe pămînt în trup, şi care, în bunătatea sa negrăită, a trăit cu fiinţele omeneşti, şi-a asumat natura, grosimea, forma şi culoarea trupului".[67] Sf. Ioan Damaschin accentuiază de asemenea situaţia cu totul nouă a relaţiei din-

58 *Ibidem*, col. 1345 B.
59 *Ibidem*, col. 1344 C.
60 Vezi C. Emereau, *Iconoclasme*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", t. VI, première partie, col. 575.
61 *Ibidem*.
62 C. J. Hefele, *op. cit.*, p. 702—703.
63 *P.G.*, t. 94, col. 1305 AB; 1245 C.
64 *Ibidem*, col. 1269 B.
65 *Ibidem*, col. 1357 C.
66 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1938, p. 283.
67 *Oratio III*, în P.G., t. 94, col. 1320 B.

tre Creator și creaturi, Dumnezeu și om, Spirit și materie, care sînt consecințe ale realității întrupării; „În vremurile vechi, Dumnezeu cel fără corp sau formă nu putea fi reprezentat în nici un fel. Dar astăzi, întrucît Dumnezeu s-a arătat în trup și a trăit printre oameni, pot reprezenta ceea ce este vizibil în Dumnezeu. Nu cinstesc materia, ci cinstesc pe Creatorul materiei, care de dragul meu a devenit materie, care și-a asumat viața în trup și care, prin materie, a realizat mîntuirea mea".[68]

Revenind la cultul icoanelor sfinților, Sf. Ioan arată că sfinții „sînt cu adevărat dumnezei, dar nu prin fire, ci prin participare la firea lui Dumnezeu, tot astfel sînt demni de închinăciune, nu din pricina firii lor, ci din cauză că au în ei pe cel prin fire demn de închinăciune, în același chip în care fierul înroșit nu este prin fire cu neputință de atins și arzător, ci pentru că participă celui arzător prin fire... Ne închinăm deci Sfinților, ca unora ce sînt slăviți de Dumnezeu, ca unora ce sînt făcuți de Dumnezeu temători potrivnicilor și binefăcători celor ce se apropie de ei cu credință; nu ne închinăm lor ca unora care ar fi prin fire dumnezei și binefăcători, ci ca unor servi și slujitori ai lui Dumnezeu".[69]

Prin demonstrația pe care o face în acest frumos pasaj, Sf. Ioan Damaschin restabilește nu numai legitimitatea cultului Sfinților în raport cu cultul Mîntuitorului, ci și cultul icoanei sfinților în raport cu cultul icoanei Mîntuitorului. Definiția Sinodului VII ecumenic va preciza termenii, arătînd că închinarea datorată lui Dumnezeu se numește adorare (λατρεια), iar cea datorată icoanelor venerare (προσκυνησις).[70]

Autorul tratatelor contra iconoclaștilor ne îndeamnă „să ne închinăm și să ne adresăm numai Ziditorului și Creatorului, ca unui Dumnezeu, vrednic prin fire, de a fi închinat. Să ne închinăm și Sfintei Născătoare de Dumnezeu, nu ca lui Dumnezeu, ci ca Maicii Dumnezeului întrupat. Să ne închinăm și sfinților, ca prietenilor aleși ai lui Dumnezeu și ca unora ce au dobîndit deplina încredere pe lîngă El".[71]

Trebuie să subliniem faptul că autorul nostru nu face deosebire între cultul datorat Prea Sfintei Fecioare și cel datorat sfinților în general. În acest context este justificată această neprecizare pentru că el avea în vedere, pe de o parte, cultul pe care-l datorăm lui Dumnezeu, singurul vrednic de închinare prin firea Sa, iar pe de altă parte, cultul datorat creaturilor, între care intră și Prea Curata Fecioara Maria, ce sînt vrednice de închinăciune numai prin relația lor cu Dumnezeu.

5. *Rolul icoanelor în cult (instructiv-educativ și haric)*

Dacă cultul și folosirea sfintelor icoane au un suport teologic, acesta se amplifică atunci cînd avem în vedere rolul sfintelor icoane în cultul Bisericii de totdeauna, fiind totodată și motivul forte care impune icoana în evlavia creștină. Acest rol are un dublu aspect: *instructiv-educativ* și harismatic.

a) *Instructiv-educativ.* Suportul teologic al icoanei se definea abia acum cînd cultul ei fusese atacat de iconoclaști, dar uzul icoanelor era vechi în Biserică, impus mai ales pentru folosul său didactic. Făcînd uz de texte patristice mai vechi, mai ales din Părinți capadocieni — care au evidențiat acest aspect al importanței icoanelor de cult — Sf. Ioan Damaschin precizează că „icoanele sînt cărți pentru cei neștiutori de carte, și cronici care vorbesc neîncetat, ai cinstirii sfinților, instruind fără cuvinte pe cei care le văd și sfințind vederea... Nu am prea multe cărți — continuă Sf Ioan — și nici nu am timp liber spre a citi; intru însă în Biserică, spitalul obștesc al sufletelor, înăbușit de gînduri ca de niște spini, podoaba picturii mă atrage să mă uit, îmi desfătează vederea ca o livadă, și pe nesimțite, gloria lui Dumnezeu pătrunde în suflet. Am privit răbdarea mucenicului, răsplata

68 *Oratio I*, în *op. cit.*, col. 1245 A, apud John Meyendorff, *op. cit.*, p. 137.

69 *Ibidem*, col. 1352 C.

70 C. I. Hefele, *op. cit.*, p. 772.

71 *Ibidem*, col. 1357 A.

cununilor şi mă aprinde ca prin foc, dorinţa de a-l imita. Căzînd la pămînt mă închin lui Dumnezeu prin mijlocirea mucenicului şi mă mîntui".[72]

Putem observa că în acest text, Sf. Ioan schiţează într-un mod magistral efectul psihologic-educativ al icoanelor. Icoanele îşi îndeplinesc scopul lor instructiv prin faptul că ne pun mereu în faţă faptele trecute, minunile sau virtuţile „spre slava, cinstea şi cunoaşterea celor care au învins şi s-au distins în virtute", dar această instruire se face cu un scop educativ: „Ca să evităm cele rele şi să rîvnim virtuţile".[73]

Rolul icoanelor n-are numai o direcţie umană, ci, în acelaşi timp, el are şi o direcţie spre Dumnezeu, căci „sînt făcute spre slava Lui, şi a Sfinţilor Lui, spre rîvnirea virtuţii şi evitarea viciului şi spre mîntuirea sufletelor".[74]

b) *Aspectul harismatic.*

Prin dezbaterea teologică asupra icoanelor, Sf. Ioan Damaschin „a lărgit dezbaterea, legînd foarte abil problema cultului şi a folosirii icoanelor, în legătură cu rolul jucat de riturile şi obiectele sensibile în opera mîntuirii şi a sfinţirii noastre, de posibilitatea sfinţirii şi ridicării materiei la o stare supranaturală".[75] Icoanele, după cum a precizat Sf. Ioan Damaschin şi cum a gîndit de-a pururi Biserica Ortodoxă, au nu numai un rol instructiv şi educativ, ci sînt pline de Duhul Sfînt, au în ele harul dumnezeiesc şi puterea facerii de minuni.[76] Prin aceasta se conturează deplin poziţia şi rolul icoanelor în cultul creştin din totdeauna, în cadrul căruia apar ca o necesitate de formă prin rolul lor dublu (instructiv-educativ şi harismatic), devenind „un mijloc de comuniune între cel care se roagă şi Dumnezeu, Fecioară sau Sfinţi".[77]

*

* *

Prin învăţătura Sa, Sf. Ioan Damaschin n-a impus icoana în cultul Bisericii, unde de fapt ea exista de la început, ci a dat numai acestei practici un suport doctrinar solid, după criteriile Revelaţiei, din Sfînta Scriptură şi Sf. Tradiţie. Icoana reprezintă una dintre funcţiile materiei de a mijloci înţelegerea celor nevăzute, de a ţine locul cuvîntului, fie pentru cei care ştiu să citească, fie pentru cei care nu ar şti să citească, de a face vii în mijlocul nostru exemple de virtute ale sfinţilor, spre a ne îndemna de a-i imita, spre a mijloci harul mîntuitor dar, mai ales, spre a contribui la descoperirea slavei lui Dumnezeu. Prin această învăţătură, teologul icoanelor lasă Bisericii truda vieţii şi rodul evlaviei lui, încheind prin moartea sa perioada patristică aceea care a dat creştinătăţii pe marii şi neîntrecuţii săi apărători.

Astfel formulată de Sf. Ioan Damaschin, teologia icoanelor a ajuns teologia oficială a Bisericii. Termenii: „η κατα λατρεια προσκυνησις" şi „η εκ τμης προσαγομεθη προσκυνησις" şi i-a însuşit Sinodul VII ecumenic, care i-a preluat şi oficializat, bucurîndu-se şi astăzi de aceeaşi valabilitate în Biserica Ortodoxă. Din perspectiva secolelor care au trecut şi care au confirmat Ortodoxia învăţăturii sale, Sf. Ioan Damaschin poate fi considerat pe drept cuvînt un pregătitor al formulărilor doctrinare de la Sinodul VII Ecumenic.

Arhid. Prof. Dr. C. Voicu

---

72 *Ibidem*, col. 1268 AB.

73 *Ibidem*, col. 1341 CD.

74 *Ibidem*, col. 1293 C.

75 J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, septième edition revue, Paris, 1928, p. 462.

76 *P.G.*, t. 94, col. 1249 CD; 1264 B; 1272 D—1273 A.

77 Dom. C. Lialine, *Un idéal de l'icône*, în „Irénikon", t. XI, (1934), nr. 4, p. 289.

SINOADELE BIZANTINE DIN EPOCA COMNENILOR (1081—1180) ŞI IMPORTANŢA LOR DOGMATICĂ

Lucrarea de faţă îşi propune prezentarea unui *capitol mai puţin cunoscut din istoria dogmelor* şi teologiei bizantine dintr-o perioadă bine delimitată. Metoda de investigaţie adoptată este cea istorico-sistematică, care, aplicînd alternativ perspectiva istorică asupra cauzalităţii şi devenirii vieţii spirituale ca eveniment, şi analiza semnificaţiilor principiale şi a orizonturilor sistematice implicate în evenimente, va permite, credem, restituirea relativ fidelă a profilului şi problematicii deloc lipsite de interes a unei epoci pe nedrept uitate.

*

Epocă de relativ echilibru intern, de ascensiune politică şi „reconquista" militară pe plan intern, dublat de o magnifică strălucire spiritual-artistică în interior, epoca dominată de personalităţile remarcabile ale bazileilor celebrei dinastii a Comnenilor: Alexios I (1081—1118), Ioan al II-lea (1118—1143) şi Manuel I (1143—1180) a reprezentat din toate punctele de vedere una din perioadele de apogeu din milenara istorie a Imperiului Bizantin.[1] Profilul specific al Imperiului Comnenilor, excelent caracterizat de N. Iorga drept „Imperiul bunilor cavaleri" sau epoca „Cavalerilor bizantini", este conferit mai cu seamă de multiplele contacte şi interferenţe materiale şi spirituale dintre lumile Răsăritului bizantin ortodox şi Occidentului latin şi catolic, contacte generate şi intensificate de expediţiile marilor cruciade (I. 1096—1099; II. 1147—1149). Expresie a tendinţelor militaro-politice expansioniste ale factorilor politici din lumea occidentală antibizantină (regatul normand al Siciliei, papalitatea şi imperiul romano-german), cruciadele aveau să culmineze ulterior, datorită şi dezastruoasei şi anacronicei politici externe a ultimului Comnen, în Cruciada a IV-a (1204) prin instaurarea vremelnică a dominaţiei latine asupra metropolei bizantine de pe Bosfor.

Şi sub aspectul vieţii religioase, bisericeşti şi teologice, această epocă reprezintă o importanţă considerabilă şi oferă un interes profund atît pentru istoricul bisericii şi bizantolog cît şi pentru dogmatist. Într-adevăr, dacă se face bilanţul vieţii religioase sub Comneni, se constată că această perioadă de doar 101 ani „a fost marcată printr-o intensă activitate în domeniul relaţiilor externe ca şi printr-o mare eflorescenţă internă".[2] Viaţa teologică bizantină a epocii comnene apare astfel importantă din două puncte de vedere care se întrepătrund complementar în configurarea complexei imagini generale a epocii:

a) În latura *externă* prin interesanta şi instructiva chestiune a „dialogurilor" teologice bizantino-latine şi bizantino-armene la nivel de „specialişti", contacte mul-

---

1 Cf. cronologia epocii la V. Brezeanu, *O istorie a Imperiului bizantin*, Albatros, Bucureşti, 1981, p. 130—163; mai pe larg: V. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, tome II, Paris, 1932 şi N. Iorga, *Istoria vieţii bizantine. Imperiul şi civilizaţia — după izvoare*, trad. A. Holban, Bucureşti, 1974, cap.: „Cavalerii bizantini", pp. 391—437; monografiile fundamentale asupra epocii: J. Chalandon, *Essai sur le regne d'Alexis I Comnène*, Paris, 1900 şi *Les Comnènes II: Jean Comnène (1118—1143) et Manuel Comnène* (1143—1180), Paris 1912; Ch. Diehl, *La societé byzantine à l'epoque des Comnènes*, Paris, 1919; St. Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge*, München I—III, 1957—1960; W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903; P. Lamma, *Comneni e Staufer*, I—II, Roma, 1955—1957.

2 Vasiliev, *op. cit.*, II, p. 121—133 aici p. 133; monografia religioasă a epocii: L. Oeconomos, *La vie religieuse aux temps des Comnènes et des Anges*, Paris, 1918; şi cap. V: „In Zeitalter der Kreuzzüge" din H: G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche in byzantinischen Reich* (Bd 1, Lieferung D 1 din „Die Kirche in ihrer Geschichte"), Göttingen, 1980, pp. 147—183; pentru actele epocii: V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarchat de Constantinople*, fasc. I—III (381—1204), Chalcedon, 1932—1947, ultimul fascicol (fasc. III, 1054—1204) şi Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserkunden des oströmischen Reiches*, I—V, München, 1924—1977; iar pentru literatura teologică a epocii H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, pp. 609—663 şi 312—314, 339—343.

tiple și insistente care se pot înscrie cu perfectă legitimitate în „preistoria" ecumenismului creștin, din tabloul lor putîndu-se degaja schița unui adevărat și unic în felul lui „protoecumenism" medieval creștin.

Dacă la nivel oficial bazileii Comneni s-au văzut tot mai constrînși la alianță cu papalitatea împotriva atacurilor normanzilor și selgiucizilor, forțînd uneori sinodul patriarhal spre a obține sprijinul militar occidental scontat de la o eventuală unire a Bisericilor — țelurile politicii imperiale depărtîndu-se de acum și pînă în 1453 constant de interesele Ortodoxiei — un rol important l-au avut în schimb „turnirurile" teologice latino-bizantine desfășurate în cadrul unor conferințe interteologice la nivel de experți. Ele au fost prilejuite de faptul că în epocă Constantinopolul era constant vizitat ca punct de tranzit de către cavalerii și pelerinii latini în drum spre Țara Sfîntă, mulți dintre ei fiind și episcopi și teologi pregătiți: 1112 Pietro Grossolano, arhiepiscopul Milanului; 1135 și 1154 Anselm de Havelberg, episcop al Premonstranților; 1166 frații pisani Leo Tuscus și Hugo Eteriano. Dacă nu au putut genera doritele convergențe, conferințele teologice amintite au prilejuit cel puțin cunoașterea mai aprofundată a punctelor disputate între Apus și Răsărit de pe vremea lui Fotie și Kerularie (Filioque, azime și primat) și afirmarea mai argumentată a pozițiilor tradiționale ale părților în cauză.[2a].

În același timp, la celelalte frontiere ale Imperiului, „reconquista" militară comnenă din Asia Mică a condus la inițierea unor importante dialoguri teologice în vederea unirii Bisericilor ortodoxă greacă și armeană necalcedoniană: în 1085 și 1114 cu teologii armeni Tigranes și Arsakes, și mai ales în 1169—1170 și 1171—1172 cînd magistrul bizantin Theorianos și catolicosul Nerses IV Shnorali (1166—1173) în discuțiile purtate la Rum-Kalé au ajuns la concluzia că despărțirea dintre Bisericile lor n-are bază doctrinară efectivă ci doar o confuzie terminologică, nici armenii nefiind în realitate monofiziți, nici ortodocșii nestorieni. Numai interesele politice și conjunctura istorică au dus la eșecul ratificării unei uniri practic negociate.[3] Economia limitată a lucrării ne obligă însă să rămînem în această chestiune doar la aceste considerații generale, cu titlul de semnalare, și la observația că „dialogurile" interteologice din epoca Comnenilor ar merita un studiu special.

b) Pe plan *intern* evenimentul principal al epocii l-a reprezentat desigur interesantul fenomen al „umanismului bizantin" generat de reînviorarea studiilor filozofice și filologice antice. Viața intelectuală a vremii s-a dovedit a fi extrem de activă și complexă sub raportul tendințelor și influențelor care interfereau și se confruntau mai cu seamă în societatea rafinată a capitalei bizantine.

Caracterul definitoriu elen al civilizației Imperiului bizantin a menținut viu în mediile intelectualității bizantine interesul studiilor elenismului retoric, filologic și filozofic antic, ca și cultivarea valorilor clasice într-un spirit larg, umanist, căruia cultura europeană îi datorează de altfel cunoașterea în original a patrimoniului cultural excepțional al antichității eline. Un rol de seamă l-a jucat în acest sens celebra universitate (Pandidaktórion) imperială reorganizată în 830—838 de Teofil și cezarul Bardas (863) sub conducerea lui Leon Geometrul ca instituție de învățămînt superior cu patru facultăți (gramatică, filozofie, matematică și astronomie), și redeschisă în secolul XI, sub Constantin IX Monomahul (1042—1055) din inițiativa și sub conducerea lui Mihail Psellos cu trei facultăți (filosofie, drept și retorică). Parte integrantă a „paideii" eline clasice ,textele filosofice ale lui Platon, Aristotel și neoplatonicilor, mai ales Proklos, erau viu comentate în cercurile intelectuale grupate în jurul Universității. „Specificul epocii este dar astfel de renaștere a filosofiei clasice pregătită de Fotie și Arethas și culminînd cu Psellos și Italos, fapt care trebuia cu necesitate să conducă la discuții pro și contra asupra aplica-

---

2.a. Pentru relațiile politice și teologice bizantino-latine din epoca Comnenilor cf. Beck, *Geschichte*, p. 147—158 și bibliografia.

3 cf. I. Karmiris, *Schéseis orthodóxon kaì Armeníon kaì idíos ho katà tòn ib' aiôna theologikòs diálogos metaxý autôn*", Epìstemonike epeteris tês theologikês schóles Panepistimíou Athenôn", 16 (1968), p. 327—417 mai ales p. 399—403.

bilității acestuia în teologie".[4] Revirimentul filosofic antic se ciocnea însă în societatea bizantină de opoziția membrilor mai tradiționaliști ai ierarhiei și monahismului, expresie a uneia din tensiunile și antinomiile specifice istoriei bizantine: cea între călugări și umaniști.[5] Polarizarea istorică reprezentată de această opoziție a menținut în actualitate de-a lungul întregii istorii bizantine controversata problemă a raporturilor dintre mentalitatea elenică antică și spiritul Evangheliei și al Bisericii. Practic, așa cum sublinia J. J. Meyendorff, „problema relației între filosofie și faptele experienței creștine a rămas în centrul gîndirii bizantine, *fără* însă ca să fie găsită vreodată o soluție sigură și ponderată".[6]

Eclectismul funciar și caracterul formal al adaptării elenismului la Evanghelie practicate de umaniști evidențiază însă limitele interioare ale „umanismului" bizantin. „Sub denumirea de aristotelicieni și platonicieni se confruntă în realitate două grupări intelectuale dintre care una caută numai argumente logice pentru fundamentarea dogmei, în vreme ce ceilalți năzuiesc spre o cunoaștere mai înaltă, independent de dogmă".[7] Tendința aristotelizantă este prezentă în năzuința de formalizare logică și metodologică, de dialecticizare universală a tuturor chestiunilor, inclusiv a celor teologice, cu ajutorul silogisticii demonstrative sau ipotetice din Analiticele și Topicele Organonului aristotelic, în vreme ce platonizanții cochetau cu vechile filosofeme neoplatonice (și origeniste).[8] În ce privește teologia, intelectualii cu formație umanistă, unii dintre ei, aparținînd de multe ori chiar ierarhiei superioare bisericești, erau în majoritate „diletanți, care de dragul dialecticii mai mult iscau întrebări decît răspundeau, iar acolo unde dădeau și răspunsuri le lipsea privirea generală a unei sinteze teologice".[9]

De altfel pare chiar mai indicat să se renunțe la a se număra la Bizanț mai multe „renașteri" și mai multe valuri de „umanism" în special datorită confuziei posibile generate de etalonul istoric „clasic" al Umanismului și Renașterii fixat riguros doar pentru secolele XIV—XVI occidental. „În fapt nici la Bizanț, nici la Tesalonic, n-a existat „renaștere" și „umanism" în sensul pe care-l dă acestor termeni știința contemporană; nu pentru că ar fi lipsit acolo dorința de a cunoaște operele autorilor clasici și dorința de a-i imita — atît una cît și cealaltă au existat, ba chiar într-o măsură demnă de luat în seamă — ci pentru că a lipsit sentimentul descoperirii și pentru că elementele de umanism ce se găsesc mai întîi în Bizanț, au rămas în stare de agregat, fără să intre într-o sinteză organică".[10] Pe de-o parte, „la Bizanț legătura cu rădăcinile culturii antice nu s-a pierdut niciodată, și datorită

---

4 G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14—15 Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung* (Byzantinisches Archiv 15), München, 1977, p. 124; despre „umanismul" bizantin vezi: P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement de la culture à Byzance des origines au Xe siecle*, Paris, 1971, p. 177—241; H. Hunger, *Reich der neuen Mitte. Die christliche Geist in der byzantinischen Kultur*, Styria, Graz-Wien-Köln, 1965, p. 359—369 (cap. „Der christliche Humanismus") trad. rom. de N. Șerban-Tanașoca, *Literatura Bizanțului (studii)*, Univers, București, 1971 p. 121—143; și N. Bănescu, *Mihail Psellos (1018—1078), ibidem*, 167—194.

5 J. Meyendorff, *Initiation à la theologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, Cerf, Paris, 1975, ch. IV, partea I: „Moines et humanistes", pp. 75—88; cf. și Podskalsky, *op. cit.*, p. 34—48 („Mönchtum und weltliche Bildung").

6 Meyendorff, *op. cit.*, p. 35.

7 Podskalsky, *ibidem*.

8 „Resurecția neoplatonică cu Psellos și Italos în sec. XI a fost o reminiscență a crizelor origeniste din sec. VI", J. Meyendorff, *Christ in the Eastern Christian Thought*, Washington, 1969, p. 145; cf. și G. Podskalsky, *Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz* (11/12 Jh), „Orientalia Christiana Periodica" 42 (1976), p. 509—523.

9 Podskalsky, *op. cit.*, (vezi nota 4), p. 115.

10 A. Pertusi, *Cultura bizantină și primul umanism italian* în *„Literatura Bizanțului. Studii"*, p. 339—362, aici p. 340.

acestei neîntrerupte prezenţe a antichităţii în cele mai diferite aspecte ale ei în cultura bizantină, lipsea premiza necesară pentru apariţia acestui umanism: distanţa mai mare faţă de modelul antic",[11] iar pe de alta, „grec prin limbă şi cultură, Bizanţul a luat faţă de filozofia elenică o atitudine mult mai negativă pe care Occidentul n-a luat-o niciodată. În zorii epocii cînd Occidentul se angaja spre filozofia antică şi intra în marea epocă scolastică, Biserica bizantină refuza solemn orice sinteză între gîndirea elină şi creştinism. Aceasta însemna a abandona Occidentului sarcina de a deveni mai grec decît ea însăşi, în orice caz această opţiune a fost de primă importanţă pentru viitorul teologiei".[12]

Trecînd acum la teologia epocii Comnenilor, trebuie spus că, fără a excela cu unele excepţii în originalitate şi putere de sinteză, ea a avut un caracter precumpănitor dogmatico-polemic, de răspuns la multiplele solicitări externe şi interne ale vremii de care a fost deja sau de care va fi vorba în cele ce urmează. Spiritul general este cel al unui tradiţionalism formalist şi conservator lipsit de vigoarea originalităţii. Resurecţiei elenismului antic şi intensificării contactelor cu lumea occidentală îi corespund un reviriment al patristicii clasice, o revitalizare a triadologiei capadociene şi a hristologiei maximiene. Acestei tendinţe generale dogmaticopolemice şi patristice îi datorează apariţia genul marilor „panoplii" sau enciclopedii doctrinare în expunere polemică ale secolului care sistematizează masivul tezaur al patristicii pe motive şi probleme după criteriul istoric-ereziologic. E vorba de marile enciclopedii ale „summiştilor" epocii comnene: *„Panoplia dogmatiké"* a lui Euthymios Zygabenos,[13] consilierul teologic al lui Alexios I, *„Hierà hoplotheké"* (Arsenalul sau armamentul sacru) al lui Andronikos Kamateros,[14] panoplistului lui Manuel I, şi, în fine, *„Thesauròs tês Orthodoxías"* al marelui polihistor al epocii Anghelilor Niketas Akominates sau Choniates.[15] Aceste voluminoase opusuri au caracter compilatoric şi florilegistic, sistematizarea titlurilor este doar exterioară, de sumar, ele fiind elaborate pe baza unei metodologii teologice strict „pozitive" net antispeculative şi mai ales antidialectice, metodă fundamentată exclusiv pe citarea, rezumarea şi exceptarea izvoarelor: Scriptură, Părinţi, Sinoade.[16] Prin originalitate şi putere de sinteză se remarcă mai ales opera teologică a lui Nicolae al Metonei,[17] consilier teologic al lui Manuel I, incontestabil cel mai profund şi subtil teolog al epocii Comnenilor.

Pe lîngă masiva dar inegalabila producţie de literatură teologică, Biserica Bizantină a epocii, impulsionată şi de zelul teologic ieşit din comun al bazileilor Com-

---

11 H. Hunger, *ibidem*, p. 125.

12 Meyendorff, *Initiation*, p. 87—88.

13 P. G. 130, 20—1360 (28 titluri); cf. A. Erhard, „Theologie" în K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2. Aufl., München, 1897, p. 82—83, *Dictionnaire de la theologie catholique* (D. Th. C.) V, 2, 1577—1582 (M. Jugie); Beck, *Kirche*, p. 614—616.

14 Inedit, „armamentul" lui Kamateros conţine un arsenal de argumente doar împotriva latinilor şi armenilor; cf. Erhard, p. 90—91; D.Th.C. III, 432—433 (M. Jugie); Beck, *Kirche*, p. 626—627.

15 O ediţie integrală a „Tezaurului Ortodoxiei" lipseşte încă. Din cele 27 de cărţi există publicate doar primele 5 cărţi într-o versiune latină, P.G. 139, 1101—1444 şi extrase în original din cărţile 6, 8—10, 15, 17, 20, 22—25 în P.G. 140, 9—282; cf. Erhard, p. 91—92; Krumbacher, p. 281—286, D.Th.C. I, 316—318 (M. Jugie); Beck, *Kirche*, p. 663—664.

16 Cf. Podskalsky, *op. cit.*, p. 88—107 şi 48—64.

17 Opera lui Nicolae al Metonei conţine: *Anáptyxis tês theologikês stoicheiôseos Próklou*, ed. J. Th. Voemmel, Frankfurt a M., 1825 şi opuscule teologice editate de arhim. A. Demetrakopoulos, *Ekklesiastikè bibliotheké*, Leipzig, 1866: despre sălăşluirea Sf. Duh în apostoli, p. 199—218; trei scrieri în chestiunea „hóros zoês", p. 219—265; epistola către Manuel I despre ierarhie, p. 266—292; despre I Cor. 15, 28 contra origenismului, p. 292—321; antiretic contra lui Soterichos Pantengenos, p. 321—359; „elénchoi kephlaiodes" împotriva lui „filioque", p. 359—380. Două opuscule tot în chestiunea lui Soterichos în *Nikólaou Methônes lógoi dýo*, Leipzig, 1865, p. 1—46 şi 46—72. Cf. Erhard, p. 83—87; D. Th. C.X., 1, 620—621 (V. Grumel); Beck, *Kirche*, p. 624—626.

neni, a ţinut să fie prezentă în toate confruntările interne, desfăşurînd o vie şi intensă activitate sinodală cu scopul de a preciza limpede poziţiile dogmatice ale Ortodoxiei în diversele dispute doctrinare[18] izbucnite din plin în această epocă în capitala bizantină.

Prelucrate în forma liturgică a anatematismelor şi aclamaţiilor, deciziile principalelor sinoade constantinopolitane ale epocii (1076—1077 şi 1082; 1087; 1092; 1117; 1156 şi 1157; 1166 şi 1170) au fost introduse progresiv în textul celebrului „*Synodicon*",[19] recitat solemn de toate Bisericile bizantine în fiecare an la utrenia duminicii I din Postul Mare, duminică consacrată începînd cu 11 martie 843 drept Duminică a Ortodoxiei. Alcătuit de patriarhul Metodie (843—847) cu ocazia triumfului şi restaurării definitive a cultului icoanelor din Imperiul Bizantin, după un secol şi jumătate de criză iconoclastă „Synodikonul" originar al icoanelor este alcătuit dintr-un preambul omiliar festiv (mulţumire anuală) calchiat după omilie a Sf. Grigorie Teologul, un corpus de aclamaţii dogmatice („proclamarea dogmelor evlaviei") si anatematisme corelative („răsturnarea dogmelor impietăţii"), încheiate cu un epilog solemn alcătuit din aclamaţiile festive („polychrónia" sau „euphémia") ale basileilor şi patriarhilor ortodocşi, epilog care celebrează astfel reconcilierea celor două puteri ale imperiului dezbinate prin iconoclasm.

Ca urmare a intensei activităţi sinodale din sec. XI—XII, „*Synodikonul*", transmis nemodificat vreme de două secole, se dublează practic ca volum în decurs de doar o sută de ani, prin inserarea a zeci de anatematisme care oglindesc fidel tabloul viu al oscilaţiilor spirituale din societatea bizantină a epocii. Ca şi circumstanţe favorabile adiţiilor de noi articole în vechiul document au acţionat, desigur, titulatura sa oficială de „*Synodikon al Ortodoxiei*" în genere, titlu care sugerează mult peste semnificaţia limitată a actului din 843, şi mai ales inspiraţia esenţial hristologică a doctrinei consacrate festiv de acest document: reprezentarea iconografică apare drept corolarul necesar al mărturisirii evenimentului real şi istoric al Întrupării Logosului. Prin urmare, principiul regulator al asimilării deciziilor sinodale constantinopolitane cu caracter doctrinar în *Synodikon* a fost cel hristologic. Într-adevăr, „*Synodikonul*" nu înregistrează decît definiţiile relative la aspecte ale Întrupării".[20] Iar, începînd din 1117, fapt semnificativ iarăşi, fiecare definiţie sino-

---

18 Cf. Beck, Geschichte, p. 174—179. Menţionăm aici doar cu titlu informativ procesele intentate ereticilor nonconformişti şi antieclesiali aparţinînd „denominaţiunilor" stereotipizate sub genericele de „manihei", „paulicieni", „mesalieni" şi „bogomili". Sub Alexios I şi patr. ec. Nicolae III (1084—1111) cazul „maniheilor" din Philippopolis (Anna Comnena, Alexiada, XIV, 8—9; P.G. 131, 1096 C—1109 A; trad. rom. de M. Marinescu, prefaţa, note, tabel cronologic N.S. Tanaşoca, Minerva, Bucureşti, B.P.T. 906—907, 1977, II, p. 290—297); marele proces al şefului bogomil Vasile şi a celor 12 „apostoli" ai lui (Alexiada XV, 8—10; P.G. 131, 1168—1185 A; trad. rom. II, p. 331—342), şi condamnarea arhipăstorului mesalian al bisericii Vlahernelor (*Alexiada* X, 1; PG 131, 700 AC; trad. rom. II, p. 66—67). În 1140, sub Ioan II şi patr. ec. Leon Stypes (1134—1143) procesul monahului bogomil-mesalin Constantin Chrysomallos („semeíoma" ed. G.A. Ralli şi M. Potli; „*Sýntagma tôn theíon kaì hierôn kanonôn*" Athena, 1852—1859, V, p. 76—82). În aug. 1143, sub patr. ec. Mihail II Oxeites (1143—1146), procesele „episcopilor" „bogomili" Clement de Sasima şi Leontios de Balbissa („semeíoma", Ralli, V, p. 83—84; 85—88), iar în oct. 1144 cel al monahului Nifon (Ralli V, 89—90 şi 90—91), proces care a declanşat şi acţiunea canonică intentată patr. ec. Cosma III Attikos (1146—1147) acuzat, pe nedrept se pare, de bogomilism şi depus, din raţiuni politice însă. Pentru toate aceste procese vezi pe larg J. Gouillard, *Quatre proces de mystiques à Byzance*", Revue des Etudes Byzantins", 36 (1978), p. 181 sq.

19 Ediţia critică fundamentală însoţită de erudite comentarii istorice de J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire.* Travaux et Memoires (Centre français des etudes byzantines), 2 (1967), p. 1—316; trad. rom. comentată de drd. Ioan I. Ică în „Mitropolia Ardealului" 30 (1985), nr. 7—8, p. 440—457.

20 Gouillard, *Le Synodikon*, p. 184, vezi în general p. 183—185 şi întreg cap. III al comentariului istoric: „Synodikonul sub Comneni", pp. 183—237.

dală, consacrată de *Synodikon* îşi are corespondentul şi în mărturisirea de credinţă solicitată candidaţilor la episcopat cu ocazia hirotoniilor.

Astfel, *Synodikonul* antrenează o serie de sinoade locale bizantine direct în urma deciziilor ecumenice consacrate în 843, fapt iarăşi semnificativ în ce priveşte valoarea normativă şi deci importanţa dogmatică acordată acestora.[21] Aşadar, din perspectiva *Synodikonului* pe care o urmăm şi noi aici, şi care a reuşit integrarea relativ unitară şi sistematică a deciziilor sinodale doctrinare din secolul Comnenilor, activitatea sinodală bizantină din sec. XI—XII apare ca un capitol din posteritatea şi destinul istoric răsăritean ortodox a dogmei hristologice şi, implicit, a formulei de la Chalcedon (451).

1076—1077 şi 1082: Sinoade contra lui Italos[22]

Urmărind *Synodikonul* se poate vedea că dogma hristologică apare direct implicată şi în controversatul caz şi proces al filosofului Ioan Italos, succesorul lui Psellos în funcţia de „consul al filosofilor" *(hýpatos tôn philosophôn)* adică rector

21 Într-adevăr, „în limitele patriarhatului de Constantinopol asistăm în epocă la o dezvoltare autonomă a dogmei" (V. Grumel, „Revue des Etudes byzantins" 4 (1946), p. 261) independentă de Occidentul latin, de care era separat de la 1054. Synodikonul „se transformă într-un fel de simbol de credinţă, în momentul în care instituţia sinoadelor ecumenice a dispărut din creştinătatea răsăriteană" (A. Michel, *Die Ursprung des Synodikons und die Neuaufnahrme des Photios durch Sergios II*, în *Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*, II, Paderborn, 1938, p. 1—21 aici p. 12.

22 Opera considerată a lui Ioan Italos conţine comentarii aristotelice (la *„Despre Interpretare"* şi cărţile 2—4 ale *„Topicelor"*, inedite încă) şi o colecţie de 93 de *„aporíai kaì lýseis"*, editate de P. Ioannou; Ioannes Italos, *Questiones quodlibetales* (Studia Patristica et Byzantina 4), Ettal, 1956. Despre Italos vezi: E. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste* (Orientalia Christiana Analecta 134), Roma, 1949; B. Tatakis, *La philosophie byzantine* (fasc. suppl. nr. 2 la „Histoire de la philosophie" ed. E. Brehier) Paris, 1949, p. 210—222; P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz. I. De Illuminationslehre des Michael Psellos und Ioannes Italos* (Studia Patristica et Byzantina 3), Ettal. 1956; Krumbacher p. 444—445; D. Th. C. VIII, 826—828 (L. Petit); Beck, p. 542.

Despre „cazul" Italos, o relatare bună, deşi nu tocmai exactă cronologic şi nici extrem de obiectivă, oferă Anna Comneana, *Alexiada* V, 8—9 (P.G. 131, 428 A—440 B; trad. rom. *op. cit.*, I, p. 205—214); Anna confundă cele două faze ale procesului: condamnarea generală şi indirectă din 1076—1077 şi cea nominală şi globală a filosofului şi discipolilor lui în martie 1082 (cf. Gouillard p. 191). A se vedea şi notiţa scurtă din cartea 23 a „Tezaurului Ortodoxiei" (ed. Th. Tafel, *Annae Comnenae supplementa historiam ecclesiasticam graecorum sec. XI—XII spectantia*, Tübingen, 1832). Izvorul principal îl constituie însă actele din dosarul incomplet conservat al instrucţiei („diágnosis") procesului imperial şi sinodal al filosofului din martie 1082 editate de Th. Uspensky, *Deloproizvodsto po obvineiu Ioanna Itala v eresi*, „Izvestia Russkogo Archeologiceskago Instituta v Konstantinopole", Odessa-Sofia, 2 (1897), p. 30—66: 1. proces-verbal („semeíosis") al judecăţii imperiale la începutul lunii martie (p. 38—52); 2. o scrisoare imperială („pittákion") către sinod cu directivele de aplicare a verdictului (p. 35—37); 3. procesele verbale a trei şedinţe sinodale consecutive consacrate aplicării acestei decizii p. 35—37, 62—65 (cf. Grumel, *Regestes* 925, 926, 927). Studii despre procesul lui Italos, Th. Uspensky, *Ocerki po istori Vizantinskoi obrazovanosti*, St. Petersburg, 1891, p. 116—190; S. Sallaville, *Philosophie et theologie ou episodes scholastiques à Byzance de 1059 à 1117*, „Echos d'Orient" 29 (1930), p. 132—159; J. M. Hussey, *Ascetics and Humanists in 11th Century Byzantium*, London 1960; J. Gouillard, *Le Synodikon* p. 188—202 şi *La religion des philosophes* „Travaux et Memoires" 6 (1975), p. 305—324 cf. Meyendorff, *Initiation*, p. 87—88. Monografia lui L. Clucas, *The Trial of John Italos: the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the 12th Century*, München, 1982, nu ne-a fost accesibilă decît în semnalarea din „Orientalia Christiana Periodica" 48 (1982), p. 209—210.

al universității imperiale. Doctrina sa, caracterizată de Meyendorff drept un sistem metafizic al „iluminărilor", de inspirație neoplatonică și independentă de Revelație, „anticipînd direct doctrina lui Barlaam de Seminara",[23] ca și persoana sa au fost obiectul a două procese sinodale: unul cîndva între 1 septembrie 1076 — 1 septembrie 1077, pe vremea lui Mihai VII Dukas (1071—1078) și a patriarhului Cosma I (1075—1081), cînd sinodul a denunțat sub formă generală o listă de zece teze platonizante, fără vreo referire însă la numele sau persoana filozofului; și altul în martie 1082, la începutul domniei lui Alexios I și a patriarhului lui Eustratios Garidas (1081—1084), în urma căruia Italos și discipolii lui au fost anatematizați direct, nominal, interzicîndu-li-se profesarea teoriilor metafizice potrivnice Revelației. Dacă procesul din 1082 a avut incontestabil o coloratură politic-dinastică vizînd în Italos pe favoritul casei Dukas, rivala casei Comnenilor, în schimb condamnarea generală a tezelor platonizante din 1076—1077 depășește persoana filozofului și exprimă direct atitudinea Bisericii bizantine în fața excesului dialectic și abuzului de filosofeme platonizant-origeniste specifice umaniștilor bizantini, ca și a influenței acestora asupra tinerilor ei clerici.

Fără a putea intra aici în judecăți de valoare asupra semnificației generale a procesului Italos, asupra căruia s-a speculat și se speculează încă mult și nu întotdeauna destul de acoperit documentar, ne limităm aici la semnalarea lui, conținutul „capetelor lui Italos" din *Synodikon*, care reprezintă unicul izvor referitor la latura doctrinară a proceselor sinodale ale rectorului universității imperiale.

— anatem. 7 și 5 condamnă pe de o parte pretinsa superioritate susținută de umaniști a filosofiei anticilor asupra dogmelor Bisericii, iar pe de alta fixează limita admisibilă a studiului disciplino-elenice pentru un creștin: *„dià paídeusim mónon"*, adică cu scop exclusiv instructiv și propedeutic.

— anatem. 2, 3, 4, 8, 10 denunță cosmologia, antropologia și eshatologia platonică: creația lumii din eternitate prin in-formarea materiei eterne, prin ideile eterne și autosubzistente de către miticul Demiurg (schema cosmologiei din „Timaios"), preexistența, metempsihoza și apocatastaza sufletelor; în această privință deci „păstrînd proporțiile, între procesul postum al lui Origen și cel al lui Italos nu există decît o substituție de nume".[24]

— anatem. 1, 6, 9 denunță aplicații inadecvate ale logicii la dogme; nr. 6 dezavuează pe adversarii posibilității miracolelor, adepți poate ai unei forme de „thnetopsihism",[25] iar nr. 9 pe cei ce neagă identitatea materială a trupului înviat cu cel istoric; ea-l atinge direct pe Italos pentru care identitatea acestora s-ar datora exclusiv indestructibilității „eîdos"-ului sufletului, fără a datora ceva materiei.[26]

Interes deosebit îl prezintă însă pentru lucrarea de față mai ales anatem. 1 referitoare la aplicații ale logicii în hristologie. Ea interzice categoric întreprinderea oricăror noi investigații *(néan tina zétesin)* sau speculații în examinarea chestiunii modului unirii firilor în Hristos sau mai precis a modului îndumnezeirii firii omenești *(katà tína lógon ethéose tén sákra)*, proscriind drept ilicită orice aplicare logomahică în interpretarea sau soluționarea chestiunii hristologice, a cuplului „dialectic" de noțiuni: *„katà phýsin"* — *„katà thésin"*. Aporia dogmatică în cauză era deci: cum s-a îndumnezeit umanitatea lui Hristos, *„physei"* sau *„thesei"?* prin fire sau prin relație (sau adopțiune)? În fața alternativei propuse, anatematisma propune evitarea blocajului intelectualist în aporia dialectică menționată și depășirea impasului acestei aporii în ce privește surprinderea misterului teandric, al cărui unic calificativ admisibil este acela de *„hýper phýsin"*, „mai presus de fire". Cuplul dialectic în chestiune exprimă în realitate pozițiile extreme ale celor două erezii hristo-

---

23 Meyendorff, *Christ*, p. 150.

24 Gouillard, *op. cit.*, p. 194.

25 Se știe de pildă că un scoliast contemporan al lui Niketas Stethatos (tratatul „despre suflet", § 74, ediția J. Darrouzès din „Sources chrétiennes" nr. 81, 1961, p. 136 aparat critic) atribuie „noului vrăjitor ... și rău zis filozof" (desigur Italos) — teoria „thnetopsychetă" a pasivității totale a sufletului separat de trup prin moarte și care s-ar acorda cu negarea raționalistă a posibilității miracolelor și a intervenției rugăciunilor Bisericii și sfinților pentru sufletele celor adormiți; după Gouillard, *op. cit.*, p. 200.

26 Cf. „quaestio" 86, edit. P. Ioannou (vezi nota 22), p. 134—135.

logice contrare: monofizită *(phýsei)* şi dioprosopită *(thései)*. Synodikonul condamnă deci şi un termen şi altul în aplicare la *această* chestiune hristologică decisivă şi la misterele dogmelor în genere. Unicul uz ortodox acceptabil al cuplului noţional „phýsei/thései", consacrat de Sf. Maxim Mărturisitorul[27] este doar pentru distingerea îndumnezeirii şi sfinţeniei ontologice a Logosului întrupat de cea relativă a sfinţilor, sau în delimitarea filiaţiei divine naturale a logosului întrupat de cea adoptivă a omului prin har. Dintr-o „quaestio" consacrată problemei celor două firi în Hristos, şi existentă în colecţia sa de „Aporii şi soluţii" reiese limpede că opinia personală a lui Italos nu putea fi decît fie pentru „thesei" fie pentru suspensia dialectică a chestiunii în aporie.[28] Deci Italos era sau „thesítes" sau „physithesítes". Mai probabilă apare însă prima versiune dat fiind că, ulterior, Nil Calabrezul şi mai ales Eustratios al Niceii, ambii discipoli ai filosofului, vor relua în 1087, respectiv 1114 aceeaşi poziţie hristologică „thesită" radicalizînd-o şi trăgînd din ea ultimele consecinţe logice. Interdicţia absolută a aplicării antitezei dialectice menţionate pare a fi fost impusă şi de faptul că discuţiile publice pe această temă contrariau desigur pe teologii armeni prezenţi la Constantinopol şi implicit politica unionistă promovată de Comneni, întărindu-le acelora convingerea eronată că hristologia ortodoxă ar fi în esenţă una nestoriană.

În concluzie, abstracţie făcînd de chestiunea delicată a semnificaţiei prea grăbit principalizate şi generalizate uneori a procesului filozofului şi umanistului bizantin care a fost Italos, şi care pretinde un studiu separat, hristologia lui apare ca o formalizare conceptuală excesivă, o dialecticizare de tip scolastic a datului dogmatic consacrat de Sinoadele ecumenice. Alături de denunţarea filosofemelor platonizante (origeniste) „condamnarea lui Italos a menţinut, într-adevăr, gîndirea bizantină în cadrele hristologiei tradiţionale".[29] Cu toate eforturile sinoadelor din 1076—1077 şi 1082 însă hristologia „thesită" avea să mai agite spiritele în capitala bizantină prin activitatea ulterioară a doi ucenici de frunte ai filosofului italian: monahul Nil Calabreazul şi mitropolitul Eustratios al Niceii.

1087: Sinod contra lui Nil Calabrezul[30]

Procesul intentat sub patriarhul Nicolae III Grămăticul în jurul anului 1087 monahului Nil, grec originar ca şi Italos din Italia de Sud şi discipol al filosofului, s-a

---

27 Maxim, *Expos. in orat. dom.* P.G. 90, 905 D şi *Opuscula theol. et polem.* P.G. 91, 33 C; de remarcat glosa unui scoliast contemporan, care pe marginea unui text din qu 62 *ad Thalos*, P.G. 90, 684 B, exclamă: „*blépe tò mystérion, blépe tón auchónen tôn physithesíton, blépe toû Itálou kaì Neílou tòn thánaton, ibid.* col. 661 A; trad. rom., *Filocalia* III (1948), p. 349—350 resp. 360; neînţelegînd sensul dialectic al expresiei şi urmărind indicaţia eronată din „Alexiada" X, 1, păr. D. Stăniloae corectează inexact expresia „*physithesítai*" (=cei ce socotesc că firile stau de sine, sic!) prin „*physitheótai*" = cei ce susţin îndumnezeirea prin fire (Filoc. rom. III, p. IV).

28 „Quaestio" 88, ed. P. Ioannou, p. 152—158.

29 Meyendorff, *Christ*, p. 151.

30 În lipsa actelor sinodale pierdute ale procesului, din care „Synodikonul" n-a reţinut decît o scurtă şi vagă anatematismă „contra tuturor celor dogmatizate impios de Nil monahul", posedăm însă însuşi biletul de abjurare sau retractare a lui Nil, descoperit şi editat de J. Gouillard *(Le Synodikon*, apendice II, p. 301—303) ca şi mărturia aproape contemporană a discursului mitropolitului Niketas Herakleei la sinodul din 1117 (editat de P. Ioannou, „*Byzantion*" 28 (1958), p. 29—30) şi care ambele limpezesc şi rectifică relatarea eronată din „Alexiada" X, 1 (P.G. 131, 697 A—700 B; trad. rom. II, p. 64—66); notiţa din cartea 23 a „*Tezaurului Ortodoxiei*" (ediţia vezi nota 22), şi exclamaţiile scoliastului contemporan al operelor lui Maxim (nr. 1 la qu. 42 ad Thalas; P.G. 90, 409; Filoc. rom. III, p. 149; nr. 9 la qu 53 (P.G. 90, 508), tr. rom. p. 232; nr. 1 la qu. 62 (P.G. 10, 661), tr. rom. p. 360; nr. 14 la qu. 64 (P.G. 90, 729), tr. rom. III, p. 415; cf. şi P.G. 90, 905 D şi 91, 37 D). Despre cazul Nil mai ales la Gouillard, *op. cit.*, p. 202—206 (sinteza istorică); cf. şi Beck, *Kirche*, p. 341 şi 610 şi Meyendorff, *Christ*, p. 151; cf. şi N.G. Garsoian, *L'abjoration du moine Nil de Calabrais*, „*Byzantinoslavica*" 35 (1974), p. 12—37.

datorat pe de o parte faptului că, alcătuind un florilegiu patristic în chestiunea modului îndumnezeirii umanității lui Hristos, Calabrezul încălca interdicția expresă a speculațiilor hristologice formulate anterior în anii 1077 și 1082, iar pe de alta teoriei sale hristologice „sui generis" susținută în interpretarea argumentației patristice menționate.

Angajat în dialog teologic cu armenii Tigranes și Arsakes, Nil Calabrezul crea și el dificultăți tratativelor teologice bizantino-armene, favorizate de Alexios I, semănînd nedumeriri și discreditînd, după cum zice Ana Comnena, în fața armenilor, Ortodoxia. Ori acest fapt era posibil doar în cazul susținerii îndumnezeirii a umanității lui Hristos *thései*, adică adoptive sau prin har, poziție pe care vechii orientali necalcedonieni, adepți ai lui *phýsei* nu o puteau găsi decît ca fiind net nestoriană. Contrar deci celor afirmate de Ana Comnena, și susținute pe urmele ei de către majoritatea istoricilor, J. Gouillard (reluînd analiza documentației existente și îmbogățite prin descoperirea a însuși libelului de abjurare a Calabrezului) a demonstrat că procesul sinodal intentat monahului Nil viza în latura lui doctrinară o hristologie nestorianizantă și nu kryptomonofizită, cum s-a crezut pînă acum. Accentul unilateral pus de Nil, în opoziție cu armenii, pe integritatea și dualitatea firilor lui Hristos atenta deci la sensul ortodox al unirii ipostatice, destrăma unitatea *ipostatică* a Logosului întrupat și devia în sens neortodox înțelegera consecințelor acestei uniri în aceeași chestiune contraversată a vremii: înțelegerea modului îndumnezeirii umanității asumate de Logosul întrupat.

Libelul de abjurare în 8 puncte semnat de Nil în urma procesului se bazează în special pe formule și citate textuale din celebra epistolă 101 „ad Cledonium" a Sf. Grigore Teologul (P.G. 37, 177 C — 181 A), epistolă invocată expres împotriva nestorianismului în prima sa sesiune și de Sinodul III ecumenic (431). Ele vizează mai ales consecințele inacceptabile ale poziției hristologice *thesíte* (nestoriene) consecvent dezvoltate. În acest document Nil abjură astfel faptul de a fi admis în în Hristos o dublă filiație, naturală și adoptivă[31] (nr. 5), de a fi atacat maternitatea divină (theotokia) a Fecioarei Maria, și de a fi socotit că Hristos ar fi fost nu îndumnezeit ci „apoteozat" *(apotheothênai)* după Înviere primind îndumnezeirea *(théosis)* doar ca răsplată pentru viața sa virtuoasă (nr. 3). Toate acestea sînt consecințe directe ale principalei teze hristologice ale Calabrezului conform căreia îndumnezeirea umanității asumate în Hristos s-a făcut *„katà thésin è chárin"* (și nu *„hýper phýsin"* cum se precizează în 1077) fiind astfel echivalentă cu îndumnezeirea Sfinților (nr. 1 și 4).[32] Nr. 2 și 6 indică faptul că Nil ar mai fi susținut și aceea că toate ipostasurile umane sînt actual conținute în umanitatea asumată a Logosului întrupat și codivinizate *(synapotheothênai)* odată și împreună cu ea, și deci faptul că fiecare credincios ar fi unit cu Hristos *„kàth'hypóstasin"*.[33] „Accentul pus pe divinizarea credincioșilor îl distinge pe Nil de Italos, chiar dacă, în pofida negațiilor lui, el este moștenitorul mai mult sau mai puțin direct al gîndirii lui".[34] Așadar, hristologia lui Nil Calabrezul a fost dezavuată de sinodul Constantinopolitan ca fiind una de inspirație krypto-nestoriană, implicînd deci ideea că „nu există nici o diferență între Iisus ca om îndumnezeit și cei ce viețuiesc în Hristos, întrucît în ambele cazuri e vorba de o divinizare adoptivă".[35]

Cu toată repetata interdicție a aplicării în hristologie a aporiei dialectice „phýsei-thései" însă, chestiunea hristologică a continuat să se mențină în actualitate, dat fiind contextul dialogului teologic bizantino-armean care în 1114 urma să intre într-o nouă fază. Între timp însă, Sinodul constantinopolitan a mai rezolvat o altă afacere politică religioasă ce dura încă de cîțiva ani buni.

---

31 Acest aspect e vizat de scolia la Maxim, *qu.* 62 *ad. Thal.* P.G. 90, 661 A la 648 AB (vezi nota 27).

32 Acest punct îl vizează școliile la Maxim, *Op. Theol. et polem.*, P.G. 91, 37 D la 33 C și *Expos. in orat. dom.* P.G. 90, 905 D: *akoue Neîle!*

33 Poziție explicată de ipoteza ca Logosul și-ar fi asumat umanitatea ca specie *(en eîdei theorouméne)* combătută de Sf. Ioan Damaschin, *de fide. ort.* III, 11; P.G. 94, 1024; trad. rom. de D. Fecioru, București, 1943, p. 207—211.

34 Gouillard, *op. cit.*, p. 206.

35 Meyendorff, *Christ*, p. 151.

1092: Sinod contra lui Leon al Chalcedonului[36]

Procesul dogmatic al mitropolitului Leon al Calcedonului[37] a reprezentat doar ultima fază a unui caz mai vechi, iniţial pur canonic şi politic început încă din primul an extrem de dificil de domnie a bazileului Alexios I Comnenul. Astfel, în 1082, din nevoia urgentă de bani spre a finanţa campaniile sale împotriva agresiunilor normanzilor conduşi de regele Siciliei Robert Guiscard (1059—1085) în Grecia continentală, bazinul Comnen primeşte din partea sinodului permisiunea de a rechiziţiona şi topi vase liturgice şi ferecături metalice ale icoanelor vechi. Împotriva acestei decizii de necesitate, dar justificabile şi canonic, s-a ridicat o parte a episcopatului bizantin conservatoare în chestiunea icoanelor şi fidelă politic casei Dukas, în frunte cu mitropoliţii Vasilie al Euhaitei şi Leon al Chalcedonului, ultimul şi discipol al lui Italos. Astfel Leon acuză pe patriarhul Eustratios Garidas de impietate („asebeía"), rupe comuniunea cu el şi continuă campania sa publică împotriva bazileului, care, în urma invaziei pecenege din 1085 este nevoit să recurgă la noi rechiziţii de bunuri bisericeşti. În urma refuzului de a restabili comuniunea cu noul patriarh Nicolae III, Leon este judecat şi depus de un sinod în ian. 1086, iar spre sfîrşitul lui 1086, în urma refuzului de a se linişti, este şi exilat. Între timp însă controversa canonică şi politică se transformase şi într-una teologică, în apărarea sa Leon alcătuind ad-hoc o iconologie sui-generis.

Episcopul bizantin era de părere că, din clipa gravării figurii lui Hristos sau a sfinţilor în metal, cel ce topeşte metalul distruge nu doar o simplă materie, ci şi figura lui Hristos, ba chiar atinge pe Hristos însuşi. Argumentaţia sa lua drept fundament o premisă filosofică scolastică: şi icoana, ca orice realitate, constă din materie şi formă (clasicul hylemorfism aristotelic). Materia în icoană deci, primeşte doar un cult relativ, întrucît este în relaţie cu forma sau figura. Forma însă trebuie să fie adorată ca atare latreutic, prin adoraţie, întrucît această formă a fost asumată în Hristos de însuşi Logosul divin; forma deci pentru Leon era nici mai mult nici mai puţin decît *„theohypóstatos charákter"*. Aşadar, cine distruge icoana atentează prin figura sau forma acesteia la însuşi prototipul ei. Împotriva iconologiei lui Leon, mitropolitul Eustratios al Niceii alcătuieşte un dialog şi un tratat,[38] în care argumenta strict silogistic teza că icoana reprezintă în realitate doar umanitatea lui Hristos, care, fiind creată, nu poate fi adorată latreutic, iar din această umanitate icoana nu reprezintă decît accidenţii niciodată substanţa, fiinţa. Însuşi fratele bazileului, Isaac Sebastocratorul, alcătuise şi el un florilegiu patristic, bazat mai ales pe Sf. Teodor Studitul şi în care îl acuza pe Leon de adorare a matieriei *(hylolatreía)*.

Pentru reafirmarea doctrinei ortodoxe asupra icoanelor, Alexios I convoacă şi prezidează în 1092, împreună cu patriarhii ecumenici Nicolae III şi Simion al

---

36 Principalul izvor istoric pentru cazul Leon şi controversa lui iconologică este tot *„Alexiada"* V, 2 (P.G. 131, 384 A—389 B, trad. rom. I, 182—186) şi Grumel, *Regestes* 932, 935, 939—941, 955, 967—969. Despre Leon al Chalcedonului: V. Grumel, *L'affaire de Leon de Chalcedoine*, „Echos d'Orient" 39 (1940—1942), p. 333—341; idem, *L'affaire de Leon de Chalcedoine* „Revue des Etudes byzantines" 2 (1944), p. 126—133; P. Stephanou, *Le proces de Leon de Chalcedoine*, Orientalia Periodica 9 (1943), p. 5—64; idem, *La doctrine de Leon de Chalcedoine et des ses adversaires dur les images*, ibid. 12 (1946), p. 177—199. Notiţe la Erhard, p. 85; Beck, *Kirche*, p. 389—340, 612 şi *Geschichte*, p. 169—170. Ultima lucrare asupra chestiunii incluzînd şi intervenţia patr. Ioan al Antiohiei şi sinodul Vlaherne 1094: A. Glavinas, *He epì Alexíou Komnenoû perì hierôn skeúon, keimelíon kaì hagíon eikónon eris* (1081—1095), Tessalonike, 1972 (inaccesibilă).

37 Doctrina lui Leon este expusă în trei scrisori ale sale, editate de A. Lauriotes *„Eklesiastikè alétheia"* (Constantinopol) 20 (1900), p. 403—407; 416—446 împreună cu o scrisoare a lui Basileios al Euhaitei p. 411—413 şi a lui Nicolae al Adrianopolei, corespondentul lui Leon, p. 413.

38 Editate de A. Demetrakopoulos, *Ekklesiastikè bibliotheké*, Leipzig, 1866, pp. 127—151; 151—160.

Ierusalimului, în palatul imperial al Vlahernelor, un Sinod reprezentativ.[39] S-au citit din deciziile Sinodului VII ecumenic (col. 580 B.D.), iar împăratul în dialog cu sinodul a reafirmat faptul că icoana este venerată *„schetikôs oûk latreutikôs“* (980 D); că icoane sînt *asemănările* arătate în materie *(tà homoiómata en thaîs hylaîs phainoména)* și nu materia; deci icoanele nu pot fi adorate latreutic întrucît, deși participă la harul divin, *nu* sînt conaturale *(homophyeîs)* cu protipul, iar asemănarea lui Hristos configurată în icoană nu poate fi a firii sale dumnezeiești care este incircumscriptibilă (981 AD). În continuare, după lectura unor pasaje semnificative din *Synodikonul* icoanelor (981 D), basileul poartă o discuție personală și cu Leon. În urma acesteia, convins fiind și de autoritatea textelor lui Teodor Studitul, Leon abjură și retractează cele scrise de el, acceptînd integral iconologia ortooxă a sinodului (981 BD). Drept urmare, el a fost reintegrat în drepturile funcției sale eclesiastice, iar cazul a fost definitiv închis. De asemenea, ca urmare a deznodămîntului fericit al afacerii, precum și absenței de precizări doctrinare noi, „Synodikonul“ nu înregistrează controversa.

1117: Sinod contra lui Eustratios al Niceii[40]

Diacon și discipol strălucit al lui Italos, prezent la procesul din 1082 în calitate de „próximos“ al școlii Sf. Teodora din cartierul Sporakion, Eustratios a devenit repede ca urmare a calităților sale intelectuale consilier teologic al basileului Alexios I, a cărui augustă favoare i-a adus și scaunul de mitropolit al Niceii. Ca profesor, el este autorul unor importante comentarii aristotelice la „Etica Nicomahică“ și „Analiticele Secunde“.[41] Ca teolog, Eustratios s-a distins alcătuind subtile tratate bazate exclusiv pe argumentația silogistică, în controversele de actualitate ale vremii: Un dialog și un tratat împotriva lui Leon al Calcedonului; o relatare și trei tratate antilatine cu ocazia dialogului teologic bizantino-latin din 1112 prilejuit de prezența la Constantinopol a arhiepiscopului Milanului, Pietro Grossolano. Angajarea sa în 1114 în dialog cu armenii la Philippopolis avea să fie decisivă în existența savantului mitropolit al Niceii. Contra armeanului Tigranes, Eustratios srrie acum un tratat despre cele două naturi în Hristos[42] și proiectează alte două tratate asupra a două locuri hristologice dificile din Chiril al Alexandriei. Tezele din aceste tratate (pe care Eustratios pretindea a-i fi fost sustrase și falsificate) au scandalizat însă puternic episcopatul bizantin și, astfel, în 1117 mitropolitului Niceii i se intentează un proces sinodal[43] a cărui evoluție nici împăratul n-a putut s-o influențeze în favoarea favoritului lui.

Conform „semeiomei“ din 26 aprilie 1117, Eustratios a abjurat în prezența bazileului, sinodului și senatului, erorile atribuite și de care de altfel se distanțase deja mai înainte într-o „exomólogesis“.[44] În cursul altor două ședințe, și în pofida intervenției imperiale, sinodul a examinat o serie de 24 de teze extrase din ope-

39 *Semeíoma:* P.G. 127, 972—984.

40 Beck, *Kirche*, p. 618—619 și 313; 340—341; D.TC. VIII, 826—828, L. Petit: *„Dictionnaire d'Histoire et Geographie Ecclesiastique“* XVI, 49—50 (J. Darrouzes); bibliografia și discuția istorică a cazului lui Eustratios sintetizate la Gouillard, p. 260—270.

41 Editate de G. Heylbutt în celebra serie *„Commentaria in Aristotelem graeca“* XX și XX, 1, Berlin, 1892 și 1907, și apreciate pozitiv de un Schleiermacher; cf. Tatakis, *op. cit.*, p. 216—218.

42 Opera teologică a lui Eustratics al Niceei este editată de A. Demetrakopoulos, *op. cit.*, vezi nota 17: contra Leon: p. 127—151, 151—160; tratate antilatine: p. 84—99; 44—71; 71—84; 100—127; despre cele două firi pp. 160—193.

43 Grumel, Regestes 1002—1003. Actele editate de P. Ioannou, *„Eustrate de Nicée, trois pièces de son procès*, „Revue des études Byzantines“ 10 (1952), p. 24—34 și *„Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi: das semeíoma gegen Eustratias von Nikaia“*, „Byzantinische Zeitschrift“ 47 (1954), p. 369—378; „Semeioma“ și în J. și P. Zeppos, *Jus graeco-romanum* I, Athena, 1931, p. 650—653, vezi și notița din cartea XIII a „Thezaurului“ lui Choniates: P.G. 140, 136 D—137 A.

44 Ed. de Demetrakopoulos, *op. cit.*, p. XI—XV.

rele lui Eustratios de către Niketas „ho toû Serrôn", teze referitoare mai ales la excesul de aplicare abuzivă a dialecticii în teologie.[45] În finalul procesului, la insistenţele lui Niketas, Sinodul depune pe Eustratios pe viaţă şi alcătuieşte două anatematisme speciale pentru „Synodikon" referitoare la hristologia neortodoxă promovată de cele două tratate împotriva armenilor ale mitropolitului filosof al Niceii.

Schematic evocată în articolele din *Synodikon*, hristologia eustratiană, formulată în vădită opoziţie cu cea „monofizită" a armenilor şi fundamentată aproape exclusiv pe premize filozofice şi argumente silogistice, cădea în extrema opusă a dioprosopismului. Realitatea umană *(tò próslemma)* asumată de Logosul întrupat era considerată subzistînd ca o entitate separată şi creată, deci intrinsec dependentă de Creator şi aflîndu-se într-un raport de servitute ontologică *(ousiudè douleía)* eternă faţă de Dumnezeu. Prin urmare, condiţia de rob al divinităţii ar fi o proprietate esenţială şi irevocabilă a umanităţii lui Hristos; de aceea, ea nu poate fi egală în demnitate cu Dumnezeu ci îl adoră *(latreúei)* ca şi îngerii şi oamenii; mult, deşi unită cu persoana Logosului divin ea este totuşi nedesăvîrşită, cîştigîndu-şi desăvîrşirea morală în timp, prin virtuţi; de asemenea doar umanităţii severe îi convine titlul de „Arhiereu" acordat lui Hristos de Epistola către Evrei „În ardoarea sa polemică împotriva armenilor, şi din dorinta evidentă de a salvgarda în Hristos o umanitate reală şi deplin distinctă de divinitate, Eustratios a pierdut contactul cu valoarea pozitivă a unirii ipostatice".[46] Prin urmare, în doctrina lui Eustratios e vorba de o hristologie apropiată de cea a lui Teodor de Mopsuestia (sec. V), şi deci condamnată anticipat şi implicit de anatematismele chiriliene, de sinoadele III şi V ecumenice şi de întreaga tradiţie patristică ortodoxă.[47]

Sistemul lui Eustratios este valabil, dar nu în hristologie, ci în antropologie, pentru condiţia ipostasurilor umane concrete existînd în sine şi de sine separate ontologic de Divinitate. Ori o astfel de separaţie „antropologică" nu-şi are locul în hristologie decît printr-o abstracţie pur intelectuală. În Hristos n-a existat moment ment între crearea umanităţii de sine şi asumarea ei de către Logosul divin. Dualitatea este abolită în unirea ipostatică. Servitutea, supunerea este o relaţie, presupunînd existenţa a două subiecte distincte: stăpînul şi sclavul. Or, în Hristos, nu există decît un singur subiect ipostatic care activează şi salvgardează simultan energiile naturale ale firilor sale: ipostasul divin al Logosului, a doua persoană a Sfintei Treimi. Deci a susţine că în Hristos umanitatea slujeşte etern divinităţii implică logic teza dioprosopită a existenţei a două subiecte distincte şi autonome în Hristos, fiecare cu „psihologia" sa proprie. Iar „întrucît opera lui Hris-

---

45 „Eustratios reprezintă extrema unei predilecţii excesive pentru logica aristotelică, aplicînd silogistica la cele mai subtile chestiuni dogmatice, tinzînd spre o raţionalizare unilaterală a misterelor credinţei: „Syllabus"-ul erorilor lui culminează d.ex. în susţinerea că Însuşi Hristos ar grăi în Evanghelie în silogisme." Podskalsky, *op. cit.*, p. 116—117.

Despre Niketas, nepotul mitropolitului Ştefan de Serrai (+ după 1071), de unde şi cognomenul lui de *„ho toû Serrôn"*, „próximos" al şcolii patriarhale din Chalkoprateia şi apoi, după 19 mai 1117, mitropolit al Herakleei, autor al unor catene exegetice, scoliast comentator al unor discursuri de Sf. Grigorie de Nazianz şi al unor canoane liturgice damaschiniene şi canonist bizantin vezi Beck, *Kirche*, p. 651—653, J. Darrouzès, *Nicetas d'Heraclée „ho toû Serrôn"*, „Revue des Etudes Byzantins" 18 (1960), p. 179—184 şi articolul din *„Dictionnaire de Spiritualité*, t. XI (1981), 219—221 (D. Stiernon). „Logos"-ul său în care explică drept răspuns la „semeioma" imperială din 27 aprilie 1117, „cum şi pentru ce motiv nu primeşte (în comuniune) pe mitropolitul (Eustratios) al Niceei", acesta trebuind, în opinia sa, să împărtăşească soarta ereticilor notorii: depunerea pe viaţă, este editat de P. Ioannou, *Le sort des eveques hérétiques. Un discours de Nicetas de Serres contre Eustrate de Nicee*, în „Byzantion" 28 (1958), p. 1—7.

46 Meyendorff, *Christ*, p. 152.

47 De ex. Ioan Damaschin, *de fide ort.* III, 21; P.G. 94, 1084—85; tr. rom. p. 259—261.

tos constă tocmai în eliberarea umanităţii din servitute, în garantarea demnităţii patrimoniului ei, cum ar putea fi atunci numită „rob“ propria Sa umanitate?“ [48]

Condamnarea hristologiei kryptonestoriene a lui Eustratios al Niceii care ducea la extrem înţelegerea raţionalistă şi „thesită“ a problemei hristologice promovate de Italos şi Nil, a prilejuit indirect o reafirmare a deciziilor sinodului V ecumenic (553) referitoare la persoana unică a Logosului drept subiect unic al activităţilor firilor, şi la distincţia *„tê kàth'epinoian diairései“* (anat. 2 din *Synodikon)* a celor două firi divină şi umană unită în Hristos nici „fizic“ nici „thetic“ ci „ipostatic“ şi „mai presus de fire“.

1156—1157 Sinoadele referitoare la interpretarea dogmatică a ecfonisului liturgic „Că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci şi Cel ce primeşti, Hristoase Dumnezeule...“ (cazul Sotherichos Panteugenos)[49]

Prilejul acestei controverse teologice bizantine l-a oferit o rivalitate oarecum „academică“ între diaconi ai Şcolii superioare patriarhale din Constantinopol ce deţineau în acelaşi timp şi catedre de exegeză biblică, cît şi funcţii practice de predicator în principalele biserici ale capitalei bizantine. Iniţial aceştia au fost: pe de o parte Mihail, nepot al mitropolitului Tesalonicului, diacon şi „protékdikos“ al Marii Biserici, „oikumenikòs didáskalos“ adică rector al Şcolii patriarhale din Chalkoprateia, cumulînd şi funcţiile de „maístor tôn rhetorôn“ şi „didáskalos tôn evanghelíon“, şi pe lîngă acestea cu preocupări intensive de retorică şi exegeză,[50] şi Nikephoros Vasilakes, diacon, „didáskalos tôn apostolôn“ şi fin literat[51]; iar pe de altă parte era diaconul Vasilios „didáskalos tôn evangelíon“ la biserica Sf. Ioan Teologul. Ascultînd o predică a diaconului Vasilies, în care acesta, comentînd textul ioaneic In. 17, 19, asocia acest text cu ecfonismul rugăciunii tainice a Intrării celei Mari şi afirma că: „Unul şi Acelaşi Fiu al lui Dumnezeu s-a făcut şi victimă şi primeşte deopotrivă şi jertfa împreună cu Tatăl“, Mihail şi Nikephor au tras de aici concluzia că diaconul Vasilios ar introduce în Hristos două ipostasuri, unul

---

48 Meyendorff, *ibidem*.

49 Pentru desfăşurarea controverselor teologice care au culminat cu sinoadele din 1156—1157, dispunem de notiţele extrem de sumare ale istoricilor vremii Ioan Kinnamos IV, 6 (P.G. 133, 517 B—522 A) şi Niketas Choniates (în Maniele lib. VII S; P.G. 139, 561 BD). Izvorul principal îl constituie extrasele din actele sinodale originale cuprinse de acelaşi Choniates în cartea XXIV a „Tezaurului Ortodoxiei“ (P.G. 140, 137—202), în ordinea lor cronologică reală: *„semeioma“* 1 (26 ian. 1156), col. 148—154 şi *dialogul* lui Soterichos cu un oarecare Philon, presă de acuzare în dosarul procesului col. 140—148; „Semeioma“ 2 (12—13 mai 1157) col. 171—201; *florilegiul patristic*, col. 156—176; şi cele *4 anatematisme* introduse în „Synodikon“, col. 176—177; cf. şi Grumel, *Regestes* 1039—1044; Beck, Kirche, p. 342, 623—624; D.T.C.X., 2, 1336—1339 (M. Jugie). Studiul cel mai bun asupra aspectului soteriologic al controversei este cel al ierom. Pavel Ceremuhin, *Konstantinopolski Sobor 1157 g. Nikolai episcop Mefonsky*, „Bogoslovskie Trudii“ 1 (1960), p. 87—109 (acolo şi discuţia bibliografiei mai vechi) trad. rom. de I. V.Paraschiv, „Mitropolia Olteniei“, 18 (1966), nr. 11—12, pp. 960—990. Important şi comentariul istoric-doctrinar al lui Gouillard, *op. cit.*, p. 72—74; 210—215 şi consideraţiile lui J. Meyendorff, *Christ*, p. 152—156 şi *Initiation*, pp. 55—56; mai nou: A. Garzya; *„Precisazioni sul processo di Niceforo Basilace*, „Byzanton“ 40 (1970), p. 309—316 şi P. Wirth, *Zur Geschichte der Synoden wider Soterichos Pantergenos*, „Byzantinische Forschungen“ 3 (1968), p. 260—261.

50 Krumbacher, p. 473—475, D.T.C.X., 2, 1719—1720 (V. Laurent).

51 Krumbacher, *ibid.*; Niceforo Basilace, *Gli encomi per l'imperatore o per il patriarca*, testo critico, introduzione e commentario a cura di Ricardo Maisano (Byzantina et Neohellenica Neapolitana V), Napoli, 1977 (recenz. OCP 44 (1978), p. 250—252); Nicephorus Basilaces, *Orationes et epistolae*, ed. by. A. Garyza, Leipzig, 1984 (Bibliotheca Theubneriana).

care se jertfeşte şi altul care primeşte jertfa.[52] Întrebarea era deci: cui îi este adusă şi cine primeşte jertfa lui Hristos, atît pe Golgota, cît şi în Euharistie? Disputa diaconilor s-a extins rapid iscînd vii controverse în cercurile publice din Constantinopol, Nikephor şi Mihail atrăgînd de partea lor pe Eusthatios episcopul Dyrrachionului, şi pe diaconul sexagenar Soterichos Panteugenos, renumit prin ştiinţa sa, şi proaspăt ales, dar nehirotonit încă, patriarh al Antiohiei şi care va deveni şi principalul teoretician al grupării.

Un prim sinod asupra chestiunii s-a întrunit la 26 ian. 1156 în biserica Sf. Apostol Toma, sub preşedinţia patriarhului ecumenic Constantin IV Chliarenos (1154—1157) şi a patriarhului Ierusalimului Nicolae, din iniţiativa mitropolitului nou ales al Kievului Constantin, care, înainte de a pleca în îndepărtata sa eparhie, voia să cunoască părerea autorizată a sinodului în privinţa controversatei exegeze dogmatice a ecfonisului liturgic în cauză. Au participat 24 de episcopi precum şi înalţi demnitari imperiali şi patriarhali. Fără a adopta o definiţie propriu-zisă, sinodul şi-a însuşit opinia susţinută de acelaşi mitropolit Constantin al Kievului „cum că şi pe Cruce odinioară şi acum în celebrarea misterului liturgic jertfa lui Hristos se produce sau oferă nu numai Tatălui, ci întregii Dumnezeiri celei una în Treimea ipostasurilor, şi este primită la fel de întreaga Treime".[53] Interogaţi în sinod, Mihail şi Eusthatios (acesta din urmă după lectura unor citate patristice) şi-au declarat în cele din urmă adeziunea integrală la opinia sinodului. În finalul şedinţei s-a pronunţat sentinţa de excomunicare a tuturor celor ce susţin păreri contrarii şi cea de reprimire a celor pocăiţi dar cu stricta aplicare a canoanelor. Nu se ştie cum s-a aplicat sentinţa canonică, dar în orice caz, Mihail şi Eusthatios nu mai apar la sinodul ulterior din mai 1157, unde în schimb vor compărea Nikephor Vasilakes şi Soterichos, absenţi pe cît se pare la acest prim sinod.

Condamnată deci, o parte a grupării diaconilor s-a liniştit. Bătrînul Soterichos însă, iscusit în ale dialecticii şi teologiei, alcătuieşte un opuscul sub forma unui scurt dialog în stil platonic, opuscul defavorabil sinodului şi „plin de absurdităţi" (P.G. 133, 521 A). În acest dialog Soterichos pretindea a se afla în faţa a două explicaţii opuse, ambele inacceptabile în chestiunea sacrificiului lui Hristos: una nestoriană, atribuită diaconului Vasilios şi care ar face apel numai la naturi, lăsînd de o parte persoana: umanitatea oferă, divinitatea primeşte; şi teoria sinodului care lua în considerare în mod consecvent ipostasul Logosului ca unic subiect al activităţii corespunzătoare fiecărei firi: Acelaşi Logos oferă jertfa ca întrupat, este oferit după trupul asumat şi primeşte jertfa după Divinitatea Sa. Această ultimă înţelegere însă este, după Panteugenos, puţin probabilă întrucît, zicea el, lucrul acesta ar face din ipostasul Logosului subiectul a două acţiuni contradictorii. Spre a evita o pretinsă inevitabilă „ipostasiere" a acţiunilor contrare în Hristos, Soterichos dezvoltă o teorie proprie transferînd cele două acţiuni ale ipostasului Logosului întrupat (oferirea şi primirea jertfei) de la nivelul hristologic (un singur ipostas) pe cel triadologic (trei ipostasuri). El considera că opoziţia *postulată* de el între oferire şi primire ca acţiuni contrarii se rezolvă satisfăcător doar în cazul în care *acţiunile* respective sînt înţelese drept caracteristici ipostatice distincte şi ireductibile ale Fiului, respectiv, Tatălui.

Aplicînd în continuare în mod consecvent distribuţia acţiunilor Iconomiei mîntuirii în Hristos între persoanele treimice, Soterichos crea drept argument o teorie soteriologică sui-generis bazată pe motivul juridic al reconcilierii *(katallagé)* ca schimb *(antalláge)*. E vorba de o teorie a dublei sfinţiri şi reconcilieri a umanităţii noastre cu Dumnezeu înţeleasă ca un proces desfăşurat în două faze succesive: una,

---

52 Kinammos, P.G. 133, 520 AB. Nu se poate preciza în cazul lui Vasilie dacă acuzaţia este întemeiată sau nu e mai degrabă o declaraţie rău-voitoare a rivalilor lui. În orice caz, suspendat o vreme, şi reintegrat, în cele din urmă se pare că a fost din nou depus (ibid. 521 A) şi nu se mai ştie nimic de el. Adversarii lui însă disting între interpretarea lui şi cea impusă de Sinod ecfonisului (P.G. 140, 144 D—145 B). În acest caz exegeza dogmatică a diaconului de la Sf. Ioan Teologul s-ar apropia de hristologia lui Eustratios al Niceei; Gouillard, p. 211.

53 P.G. 140, 149 D — 152 A (Grumel 1038).

tos constă tocmai în eliberarea umanității din servitute, în garantarea demnității patrimoniului ei, cum ar putea fi atunci numită „rob" propria Sa umanitate?"[48]

Condamnarea hristologiei kryptonestoriene a lui Eustratios al Niceii care ducea la extrem înțelegerea raționalistă și „thesită" a problemei hristologice promovate de Italos și Nil, a prilejuit indirect o reafirmare a deciziilor sinodului V ecumenic (553) referitoare la persoana unică a Logosului drept subiect unic al activităților firilor, și la distincția *„tê kàth'epinoian diairései"* (anat. 2 din *Synodikon)* a celor două firi divină și umană unită în Hristos nici „fizic" nici „thetic" ci „ipostatic" și „mai presus de fire".

1156—1157 Sinoadele referitoare la interpretarea dogmatică a ecfonisului liturgic „Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci și Cel ce primești, Hristoase Dumnezeule..."
(cazul Sotherichos Panteugenos)[49]

Prilejul acestei controverse teologice bizantine l-a oferit o rivalitate oarecum „academică" între diaconi ai Școlii superioare patriarhale din Constantinopol ce dețineau în același timp și catedre de exegeză biblică, cît și funcții practice de predicator în principalele biserici ale capitalei bizantine. Inițial aceștia au fost: pe de o parte Mihail, nepot al mitropolitului Tesalonicului, diacon și „protékdikos" al Marii Biserici, „oikumenikòs didáskalos" adică rector al Școlii patriarhale din Chalkoprateia, cumulînd și funcțiile de „maístor tôn rhetorôn" și „didáskalos tôn evanghelíon", și pe lîngă acestea cu preocupări intensive de retorică și exegeză,[50] și Nikephoros Vasilakes, diacon, „didáskalos tôn apostolôn" și fin literat[51]; iar pe de altă parte era diaconul Vasilios „didáskalos tôn evangelíon" la biserica Sf. Ioan Teologul. Ascultînd o predică a diaconului Vasilies, în care acesta, comentînd textul ioaneic In. 17, 19, asocia acest text cu ecfonismul rugăciunii tainice a Intrării celei Mari și afirma că: „Unul și Același Fiu al lui Dumnezeu s-a făcut și victimă și primește deopotrivă și jertfa împreună cu Tatăl", Mihail și Nikephor au tras de aici concluzia că diaconul Vasilios ar introduce în Hristos două ipostasuri, unul

---

48 Meyendorff, *ibidem*.

49 Pentru desfășurarea controverselor teologice care au culminat cu sinoadele din 1156—1157, dispunem de notițele extrem de sumare ale istoricilor vremii Ioan Kinnamos IV, 6 (P.G. 133, 517 B—522 A) și Niketas Choniates (în Maniele lib. VII S; P.G. 139, 561 BD). Izvorul principal îl constituie extrasele din actele sinodale originale cuprinse de același Choniates în cartea XXIV a „Tezaurului Ortodoxiei" (P.G. 140, 137—202), în ordinea lor cronologică reală: *„semeioma"* 1 (26 ian. 1156), col. 148—154 și *dialogul* lui Soterichos cu un oarecare Philon, presă de acuzare în dosarul procesului col. 140—148; „Semeioma" 2 (12—13 mai 1157) col. 171—201; *florilegiul patristic*, col. 156—176; și cele *4 anatematisme* introduse în „Synodikon", col. 176—177; cf. și Grumel, *Regestes* 1039—1044; Beck, Kirche, p. 342, 623—624; D.T.C.X., 2, 1336—1339 (M. Jugie). Studiul cel mai bun asupra aspectului soteriologic al controversei este cel al ierom. Pavel Ceremuhin, *Konstantinopolski Sobor 1157 g. Nikolai episcop Mefonsky*, „Bogoslovskie Trudii" 1 (1960), p. 87—109 (acolo și discuția bibliografiei mai vechi) trad. rom. de I. V.Paraschiv, „Mitropolia Olteniei", 18 (1966), nr. 11—12, pp. 960—990. Important și comentariul istoric-doctrinar al lui Gouillard, *op. cit.*, p. 72—74; 210—215 și considerațiile lui J. Meyendorff, *Christ*, p. 152—156 și *Initiation*, pp. 55—56; mai nou: A. Garzya; *„Precisazioni sul processo di Nicefore Basilace*, „Byzanton" 40 (1970), p. 309—316 și P. Wirth, *Zur Geschichte der Synoden wider Soterichos Pantergenos*, „Byzantinische Forschungen" 3 (1968), p. 260—261.

50 Krumbacher, p. 473—475, D.T.C.X., 2, 1719—1720 (V. Laurent).

51 Krumbacher, *ibid.*; Niceforo Basilace, *Gli encomi per l'imperatore o per il patriarca*, testo critico, introduzione e commentario a cura di Ricardo Maisano (Byzantina et Neohellenica Neapolitana V), Napoli, 1977 (recenz. OCP 44 (1978), p. 250—252); Nicephorus Basilaces, *Orationes et epistolae*, ed. by. A. Garyza, Leipzig, 1984 (Bibliotheca Theubneriana).

care se jertfeşte şi altul care primeşte jertfa.[52] Întrebarea era deci: cui îi este adusă şi cine primeşte jertfa lui Hristos, atît pe Golgota, cît şi în Euharistie? Disputa diaconilor s-a extins rapid iscînd vii controverse în cercurile publice din Constantinopol, Nikephor şi Mihail atrăgînd de partea lor pe Eusthatios episcopul Dyrrachionului, şi pe diaconul sexagenar Soterichos Panteugenos, renumit prin ştiinţa sa, şi proaspăt ales, dar nehirotonit încă, patriarh al Antiohiei şi care va deveni şi principalul teoretician al grupării.

Un prim sinod asupra chestiunii s-a întrunit la 26 ian. 1156 în biserica Sf. Apostol Toma, sub preşedinţia patriarhului ecumenic Constantin IV Chliarenos (1154—1157) şi a patriarhului Ierusalimului Nicolae, din iniţiativa mitropolitului nou ales al Kievului Constantin, care, înainte de a pleca în îndepărtata sa eparhie, voia să cunoască părerea autorizată a sinodului în privinţa controversatei exegeze dogmatice a ecfonisului liturgic în cauză. Au participat 24 de episcopi precum şi înalţi demnitari imperiali şi patriarhali. Fără a adopta o definiţie propriu-zisă, sinodul şi-a însuşit opinia susţinută de acelaşi mitropolit Constantin al Kievului „cum că şi pe Cruce odinioară şi acum în celebrarea misterului liturgic jertfa lui Hristos se produce sau oferă nu numai Tatălui, ci întregii Dumnezeiri celei una în Treimea ipostasurilor, şi este primită la fel de întreaga Treime".[53] Interogaţi în sinod, Mihail şi Eusthatios (acesta din urmă după lectura unor citate patristice) şi-au declarat în cele din urmă adeziunea integrală la opinia sinodului. În finalul şedinţei s-a pronunţat sentinţa de excomunicare a tuturor celor ce susţin păreri contrarii şi cea de reprimire a celor pocăiţi dar cu stricta aplicare a canoanelor. Nu se ştie cum s-a aplicat sentinţa canonică, dar în orice caz, Mihail şi Eusthatios nu mai apar la sinodul ulterior din mai 1157, unde în schimb vor compărea Nikephor Vasilakes şi Soterichos, absenţi pe cît se pare la acest prim sinod.

Condamnată deci, o parte a grupării diaconilor s-a liniştit. Bătrînul Soterichos însă, iscusit în ale dialecticii şi teologiei, alcătuieşte un opuscul sub forma unui scurt dialog în stil platonic, opuscul defavorabil sinodului şi „plin de absurdităţi" (P.G. 133, 521 A). În acest dialog Soterichos pretindea a se afla în faţa a două explicaţii opuse, ambele inacceptabile în chestiunea sacrificiului lui Hristos: una nestoriană, atribuită diaconului Vasilios şi care ar face apel numai la naturi, lăsînd de o parte persoana: umanitatea oferă, divinitatea primeşte; şi teoria sinodului care lua în considerare în mod consecvent ipostasul Logosului ca unic subiect al activităţii corespunzătoare fiecărei firi: Acelaşi Logos oferă jertfa ca întrupat, este oferit după trupul asumat şi primeşte jertfa după Divinitatea Sa. Această ultimă înţelegere însă este, după Panteugenos, puţin probabilă întrucît, zicea el, lucrul acesta ar face din ipostasul Logosului subiectul a două acţiuni contradictorii. Spre a evita o pretinsă inevitabilă „ipostasiere" a acţiunilor contrare în Hristos, Soterichos dezvoltă o teorie proprie transferînd cele două acţiuni ale ipostasului Logosului întrupat (oferirea şi primirea jertfei) de la nivelul hristologic (un singur ipostas) pe cel triadologic (trei ipostasuri). El considera că opoziţia *postulată* de el între oferire şi primire ca acţiuni contrarii se rezolvă satisfăcător doar în cazul în care *acţiunile* respective sînt înţelese drept caracteristici ipostatice distincte şi ireductibile ale Fiului, respectiv, Tatălui.

Aplicînd în continuare în mod consecvent distribuţia acţiunilor Iconomiei mîntuirii în Hristos între persoanele treimice, Soterichos crea drept argument o teorie soteriologică sui-generis bazată pe motivul juridic al reconcilierii *(katallagé)* ca schimb *(antallâge)*. E vorba de o teorie a dublei sfinţiri şi reconcilieri a umanităţii noastre cu Dumnezeu înţeleasă ca un proces desfăşurat în două faze succesive: una,

---

52 Kinammos, P.G. 133, 520 AB. Nu se poate preciza în cazul lui Vasilie dacă acuzaţia este întemeiată sau nu e mai degrabă o declaraţie rău-voitoare a rivalilor lui. În orice caz, suspendat o vreme, şi reintegrat, în cele din urmă se pare că a fost din nou depus (ibid. 521 A) şi nu se mai ştie nimic de el. Adversarii lui însă disting între interpretarea lui şi cea impusă de Sinod ecfonisului (P.G. 140, 144 D—145 B). În acest caz exegeza dogmatică a diaconului de la Sf. Ioan Teologul s-ar apropia de hristologia lui Eustratios al Niceei; Gouillard, p. 211.

53 P.G. 140, 149 D — 152 A (Grumel 1038).

prin şi cu Fiul, care, la Întrupare, asumîndu-şi umanitatea noastră ne-a dat în schimb iertarea păcatului originar, iar a doua, cu şi prin Tatăl, care, primind oferirea sîngelui jertfei lui Hristos de pe Golgota, ne-a dat în schimb înfierea. Prin urmare, Hristos n-a avut nevoie să-şi ofere umanitatea Sa jertfă pe Cruce pentru a o sfinţi, întrucît sfinţirea acesteia ar fi deplină încă de la Întrupare, ci doar ca un preţ de schimb pentru înfierea oamenilor de către Tatăl.

În finalul dialogului, teoria soteriologică menţionată mai sus este aplicată de Soterichos şi pe teren euharistic-sacramental. Insistînd unilateral asupra axiomei pauline referitoare la unicitatea şi irepetabilitatea sacrificiului lui Hristos, el refuza să admită nu numai o reoferire sau rejunghiere zilnică a lui Hristos în Euharistie (ceea ce era desigur corect), dar ajungea să tăgăduiască în bloc însuşi caracterul sacrificial, ba chiar şi cel misterial-sacramental al acesteia. Liturghia nu este pentru el decît o reprezentare simbolico-anamnetică de către preot a dramei Patimii; ea înnoieşte cele petrecute odinioară doar la modul reprezentativ *(phantastikôs)* sau mai degrabă ikonic *(eikonikôs)*, sau chiar numai retoric *(panegyrikôs)*, aşa precum de pildă, la Naşterea Domnului se zice: Astăzi se naşte Hristos... etc.

Împotriva multitudinii de erori dogmatice din scurtul opuscul al lui Soterichos s-a ridicat cea mai proeminentă figură teologică a secolului şi a întregii perioade a Comnenilor, episcopul Nicolae al Metonei, într-un dens „Antirrhesis",[54] care prin profunzimea, fineţea şi rigoarea notaţiilor sale constituie un valoros şi unic în felul lui tratat de soteriologie obiectivă medievală bizantină.

Erorile principale ale tezei conform căreia jertfa lui Hristos s-ar fi oferit doar ipostasului Tatălui, teză justificată de Soterichos prin transformarea activităţilor distincte ale firilor lui Hristos în caracteristici ipostatice ale Fiului şi Tatălui, sînt: 1. peste tot acesta ia ipostasul în locul energiilor firii, adică ipostasiază energiile firilor, pe cînd corect trebuie vorbit la Hristos despre energiile unicului ipostas potrivit firilor Sale, iar la Treime despre unica energie a celor trei ipostasuri potrivit unicei firi a Dumnezeirii: şi 2. de aici el ajunge să considere una firea şi energia (activitatea) Fiului şi alta firea şi energia (activitatea) Tatălui, căci dacă jertfa se aduce doar Tatălui nu şi Fiului, adică Dumnezeirii lor, rezultă limpede că Fiul prin activitatea şi firea corespunzătoare activităţii lui este altul decît Tatăl, ceea ce nu este altceva decît o formă camuflată de arinism. Meritul excepţional al teologiei lui Nicolae al Metonei constă în a fi precizat cu insistenţă baza trinitară sau mai precis implicaţiile decisive ale hristologiei trinitare pentru soteriologie şi misteriologie. Contribuţia sa majoră rezidă în valorificarea intensivă în principalele domenii ale teologiei a principiului fundamental al triadologiei patristice exprimat în unitatea, indivizibilitatea şi neopozabilitatea energetică a persoanelor treimice în Iconomia lor „ad extram", principiu care străbate ca un fir roşu teologia ortodoxă de la Sf. Grigorie de Nyssa pînă la Sf. Grigorie Palama. Iconomia mîntuirii în Hristos este una esenţial hristologică, dar cu dimensiuni constitutiv trinitare, întrucît la ea participă toate persoanele treimice. Falsitatea teoriei celor două reconcilieri succesive ale umanităţii cu Dumnezeu rezidă din aceea că, introducînd şi opunînd în Treime două activităţi şi două voinţi, ea introducea cu necesitate şi două fiinţe sau substanţe diferite ale ipostasurilor treimice (ca baze ontologice ale voinţei şi energiei diferite), şi ceea ce ducea inevitabil la arianism sau diteism. Eroarea majoră a lui Soterichos a reprezentat-o transformarea unor acţiuni iconomice comune persoanelor treimice în baza identităţii lor ontologice şi volitive, în caracteristici ipostatice; în opunerea ipostasurilor între ele după acţiunile lor iconomice „ad extram" pretins diferite şi contradictorii, şi ceea ce era exact logica interioară a arianismului: heterogenitatea energetică a activităţilor Treimii reflectînd inevitabil o heterogenitate esenţială ontologică, a subiectelor, a acţiunilor respective.

Episcopul Metonei reacţionează în tratatul său şi la soteriologia juridică externalistă, a reconcilierii ca act de schimb, similară în unele puncte cu teoria amselmiană a satisfacţiei, precizînd faptul că mîntuirea obiectivă este un proces de restau-

54 Ed. Demetrakopoulos, *op. cit.*, p. 321—359 (vezi nota 17); rezumăm aici doar, fără a cita, principalele motive dogmatice ale tratatului care merită o analiză specială detaliată.

rare a umanităţii nu în afara ci în Hristos, prin totalitatea misterului Iconomiei Sale, prin care umanitatea Sa îndumnezeită ipostatic a intrat prin Înviere şi Înălţare în comuniunea reconciliatoare a întregii Treimi, în circuitul iubirii intertrinitare (vezi In. 17, 23, 21). Valoarea soteriologică unică şi excepţională a jertfei lui Hristos rezidă tocmai din ireductibilitatea ei la exterioritatea unei relaţii subiect-obiect; puterea ei reconciliatoare i-o conferă tocmai faptul că Hristos a „interiorizat" întru Sine toate: oferitorul (preotul), ofranda (victima) şi primitorul ofrandei sau oferirii sacrificiale. Departe de a fi o acţiune izolată cu semnificaţie independentă, Jertfa Crucii se înscrie într-o Iconomie unică dar de dimensiuni trinitare, începută la Întrupare şi culminată, trecînd prin Cruce şi Înviere, în oferirea eternă a umanităţii lui Hristos prin înălţare pe jertfelnicul sanctuarului ceresc al Treimii, oferire celestă şi nesîngeroasă eternă actualizată sacramental — pnevmatic în Euharistia Bisericii al cărei scop este con-corporalizarea (sysomatósis) noastră cu Hristos în duhul, intrarea noastră prin catapeteasma Trupului Lui euharistic şi eclesial în circuitul iubirii treimice.

Participarea mitropolitului Nicolae al Metonei la pregătirea sinodului decisiv în soluţionarea chestiunii din 1157, pare neîndoielnică, măcar că numele lui nu figurează de fel în procesele verbale sau actele oficiale ale acestuia. Probabil că activitatea lui s-a desfăşurat în penumbră ca o persoană particulară, neoficială în calitate de consilier intim sau privat al basileului Manuel I, căruia îi plăcea să participe personal, ca un al doilea Iustinian care se voia, la rezolvarea controverselor teologice în sinoadele pe care tot el le convoca şi prezida.

Sinodul al II-lea deci, s-a întrunit între 12—13 mai 1157 în palatul Vlahernelor, sub preşedinţia basileului şi a patriarhilor ecumenici Luca Chrysoverghi (1157—1170) şi Ioan al Ierusalimului. Au participat 35 de episcopi, printre care şi arhiepiscopii Ciprului şi Bulgariei — lucru care i-a conferit un caracter reprezentativ „panortodox" — numeroşi demnitari imperiali şi patriarhali, întreg colegiul senatorial. După confirmarea sinodului din 1156 şi lectura argumentaţiei patristice colectate într-un florilegiu special, s-a votat în unanimitate următorul proiect de rezoluţie dogmatică: „şi la început, întru Patima Sa, Logosul teandric a oferit jertfa Sa mîntuitoare şi Tatălui şi Sieşi ca Dumnezeu şi Duhului, căci Treimea a adus omul dintru neființă întru ființă, pe Aceasta a ofensat-o el călcînd porunca, şi cu Ea s-a făcut şi împăcarea prin patima lui Hristos; şi acum, deopotrivă, jertfele nesîngeroase se oferă tot prea desăvîrşitei Treimi şi iarăşi primite sînt tot de către Ea".[55] În final, după o lungă discuţie cu basileul, Soterichos a declarat într-un înscris că recunoaşte identitatea sacrificiului de pe Cruce cu cel euharistic. A doua zi, 13 mai, a avut loc procesul canonic al bătrînului diacon şi ipopsifiu al Antiohiei, pe care Sinodul îl depune, în neprezentare, din orice treaptă sacerdotală. În finalul şedinţei, procesele verbale ale Sinodului au fost semnate de către toţi cei 35 de episcopi prezenţi.

În fine, sinodul a mai alcătuit şi promulgat şi 4 anatematisme pentru *Synodikon*, concentrînd în ele principalele puncte ale controversei după tratatul lui Nicolae al Metonei: 1. Hristos ca preot şi victimă în acelaşi timp Se oferă şi oferă jertfa umanităţii sale asumate întregii Sfintei Treimi (deci inclusiv Sieşi), primind totodată această jertfă împreună cu întreaga Treime (cu Tatăl şi cu Duhul); 2. jertfa euharistică este adusă şi ea tot întregii Sf. Treimi; 3. Sacrificiul euharistic şi cel de pe Golgota sînt identice; 4. Nu există reconcilieri succesive, separate între ele prin intervale temporale *(chronikàs diastáseis)*, ale Treimii cu umanitatea, ci doar o singură şi unică reconciliere săvîrşită de Hristos cu Sine şi întru Sine, iar prin Sine cu Tatăl şi cu Duhul, şi aceasta prin totalitatea misterului Iconomiei Sale.[56]

Prin înalta valoare teologică a deciziilor sale dogmatice, care stabilesc limpede pentru prima dată în mod oficial, conexiunile teologice profunde existente între hristologie, triadologie, soteriologie şi misteriologie, sinodul din mai 1157 apare ca cel mai remarcabil şi semnificativ dintre toate sinoadele bizantine ale

55 P.G. 140, 185 AB.

56 Gouillard, *op. cit.*, p. 72—74.

secolului Comnenilor, hotărîrile sale aflate pe linia ecumenicității panortodoxe înscriindu-se pe deplin între monumentele dogmatice și simbolice de seamă ale ortodoxiei.

1166 și 1170: Sinoadele referitoare la exegeza dogmatică a textului ioaneic: „Tatăl Meu este mai mare decît Mine" (In. 14, 28)

Controversele iscate în jurul înțelegerii sensului dogmatic autentic al textului ioaneic din In. 14, 28, se singularizează printre celelalte dispute teologice ale veacului Comnenilor printr-un grad sporit de complexitate din punctul de vedere atît al influențelor exercitate prin declanșarea și desfășurarea ei, din cel al implicațiilor politice imperiale și eclesiastice puse în joc, cît și din cel al tenacității ei remarcabile în manifestarea ei istorică.[57]

Este neîndoielnic astăzi pentru cercetarea istorică modernă că disputele în cauză se prezintă ca un reflex bizantin original al disputei occidentale contemporane în jurul „gloriei" lui Hristos în comparație cu cea a Tatălui. Disputa opunea în Apus pe „gilbertini", discipolii celebrului teolog scolastic, episcopul Gilbertus Porretanus (1076—1154), adepți ai unei inferiorități ireductibile a lui Hristos față de Tatăl după umanitatea Sa indiferent de glorificarea ei ulterioară și partida mai conservatoare reprezentată de prepozitul Gerchoh de Reichersberg[58] (între 1132—1162) pentru care, deși inferior după umanitate, Fiul glorificat nu mai este însă cu nimic inferior Tatălui.

Demetrios din Lampe[59], un diplomat bizantin pasionat de teologie, auzind în cursul misiunilor sale în Italia și Germania de această controversă, susținea în dis-

---

57 Izvorul principal al controversei îl constituie „*Ekthésis*"-ul oficilal, un dosar care reunește rezumate și comentate diferite acte sinodale oficiale (Grumel, *Regestes* 1075—1080), preluat de Niketas Choniates drept cartea XXV a „Tezaurului Ortodoxiei" (P.G. 140, 201—281 și edictul P.G. 135, 773—781; ediție critică modernă de Șt. N. Sakkos, *Ho Patèr mou meízon moù estin II. Erídes kaì synódoi katà ton ib aióna.* (Spoudastérion ekklesiastikês gramatologías), Tessalonike. 1968, pp. 120—208; recenzie OCP 35 (1969), p. 516—518). El completează prețioasele notițe istorice contemporane ale lui Ioan Kinnamos (P.G. 133, 616 B — 624 A) și Choniates (de Manuele VII, 5; P.G. 139, 560 C — 564 B). La acestea se adaugă scrisoarea lui Hugo Eteriano către Pierre de Vienne și cele 2 opuscule ale sale asupra chestiunii editate prima oară de A. Dondaine, *Hugues Etherien et le concile de Constantinopole de 1166*, „Historisches Jahrbuch", 77 (1958), p. 473—483; cf. și P. Classen, *Das Konzil von Konstantinopol von 1166 und die Lateiner*, „Byzantinische Zeitschrift" 48 (1955), p. 339—368 și L. Petit, *Documents inedits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires*", Vizantinski Vremenih" 11 (1904), p. 479—493; important și comentariul istoric al lui J. Gouillard, *op. cit.*, p. 76—80; 216—226; cf. Beck, *Kirche*, p. 342—343, 622—623, *Geschichte*, p. 167—168 și Meyendorff, *Christ*, p. 155 și *Initiation*, p. 56. Mai nou: G. Thetford, *The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinopole*. „St. Vladimir's Theological Quarterly" 31 (1987), nr. 2, p. 143—169.

58 Cf. tratatul lui Gerchoh „*de gloria et honore Filii hominis*" (P.L. 140, 1073—1160) și polemica sa epistolară cu arhiepiscopul Eberhard de Babenberg (P.L. 139, 489—618, vezi mai ales ep. 11, 14, 16 ad Gerchohum și 12, 13 și 15 ad Eberhardum). Titlul unei alte epistole „*ad Eberhardum Babenbergensem episcopum*" (P.L. 140, 1066—1072) este instructiv: „*quomodo secundum S. Hilarionem glorificaturus Fillium Pater maior; glorificatus autem Filius minor non sit.* Papei Alexandru III, Gerchoh îi transmite scrierile sale precizînd: „in eis asseritur assumptus homo esse Deus Dei Filius naturalis, et esse altissimus in summa gloria Dei Patris, licet minor Patre secundum humanitatis naturam, non tamen minor secundum datam eidem hominem omnipotentiam et omnimodam paternae celsitudinis gloriam" (ep. 20 PL 139 174 CD). Gerchoh a disputat chestiunea și cu Hugo Eteriano; despre controversa occidentală vezi P. Classen, art. cit., pp. 346—364 și J. Günster, *Die Christologie des Gerchoh von Reichersberg*, Köln, 1940.

59 Cunoscut numai din această afacere. cf. „*Dictionnaire d'Histoire et Geographie Ecclesiastique*", XIV (1960), col. 210—211 (V. Laurent).

cuțiile purtate cu teologii occidentali drept poziție a Bisericii ortodoxe teza că Tatăl nu este întru nimic mai mare decît Fiul în umanitatea Sa preamărită. Diferența între poziția lui Demetrios și cea a lui Gerchoch era că, în vreme ce ultimul admitea o inferioritate în glorie a Fiului anterioară Învierii, gloria identificîndu-se pentru el cu momentul manifestării ei externe, pentru diplomatul bizantin exista identitate de slavă între Tatăl și Hristos încă din clipa Întrupării.[60] La reîntoarcerea sa din Germania (iarna 1165), în discuția sa cu împăratul, Demetrios îi acuză pe gilbertini drept eretici, pretinzînd astfel a mai identificat încă o divergență doctrinară între Biserica latină și cea ortodoxă. În condițiile politice ale alianței încheiate atunci de Imperiul bizantin cu papa Alexandru III (1159—1181), împotriva lui Friederich Barbarossa, Manuel nu putea îngădui noi atacuri la adresa Bisericii latine și îi interzice categoric diplomatului grec propaganda ideilor sale. Încăpățînat, acesta alcătuiește totuși un tratat, pierdut azi, care i-a atras exilul și dispariția din istorie. Disputele însă deja declanșate (în al 23-lea an de domnie al lui Manuel și avînd să dureze cu intensitate vreme de șase ani, după cum precizează Kinammos) s-au extins rapid în întreaga societate a capitalei bizantine, polarizînd în jurul opiniei lui Demetrios întreaga rezistență a cercurilor politice și bisericești refractare politicii și mentalității filo-occidentale a basileului comnen.

Prin urmare, într-o seară (febr. 1166), Manuel I organizează la palat un fel de „turnir" teologic latino-bizantin la care Hugo Eteriano, consilierul pisan al bazileului a fost invitat să susțină poziția Bisericii latine în chestiune (în realitate teza gilbertină), pe care basileul și suita sa o găsesc excelentă. Se pare că cu acest prilej Hugo a răspuns cu succes obiecțiilor a trei filozofi bizantini demonstrîndu-și teza cu mare virtuozitate dialectică. Conferința a fost reluată cîteva zile mai tîrziu, timp în care din ordinul împăratului s-a alcătuit un florilegiu patristic reunind 35 de exegeze autoritative ale textului ioaneic disputat extrase din operele Părinților.[61]

Discuțiile polarizate în jurul exegezei dogmatice a textului In. 14, 28[62], încercau să răspundă la întrebarea: în ce mod și în ce sens este Tatăl mai mare decît Fiul? Se ciocneau patru interpretări[63].

1. Una raporta textul exclusiv la nivelul trinitar, fără referire la cel al Întrupării; el era înțeles ca referindu-se numai la prima naștere (eternă) a Fiului din Tatăl și nu și la nașterea Sa temporală din Fecioara Maria; în acest sens Tatăl este mai mare decît Fiul în calitatea de cauză a acestuia *(katà monén aitían)*.[64]

2. Alții susțineau că Tatăl e mai mare decît Fiul, întrucît doar ultimul a acceptat kenoza prin Întrupare *(katà mónon tòn tês kenóseos eitoûn synkatabáseos trópon)* și nu Tatăl.

3. Alții susțineau că Hristos ar fi zis aceasta grăind în numele („in persona") umanității comune a tuturor oamenilor pe care o reprezenta atunci *(prósopo tês koinês tôn anthrópon phýseos)*.

4. Iar după alții, textul s-ar referi la natura umană a lui Hristos considerată pur abstract, printr-o separație pur intelectuală și în afara oricărei realități istorice ca separată și neunită cu Logosul *(hóte katà psilèn apodiaíresin sárx auté noeîtai)*.

Majoritatea opoziției teologice bizantine al cărei sens politic antilatin nu trebuie pierdut nici o clipă din vedere, era partizana ultimei interpretări. După ea

---

60 Gouillard, *op. cit.*, p. 225, n. 370.

61 Inclus în *„Ekthesis"-ul* oficial P.G. 140, 208 A—229 B. În același timp drept răspuns tezei lui Demetrios preluată de o parte a episcopilor bizantini, Hugo Eteriano scrie tratatul *„de minoritate ac acqualitate Filii hominis ad Deum Patrum"* (ed. A. Dondaine, *art. cit.*, p. 475 sq.).

62 Textul mai crease dificultăți considerabile Bisericii în epoca patristică — în controversele trinitare relative la negarea consubstanțialității Fiului cu Tatăl de către arianism.

63 *Ekthesis* P.G. 140, 204 C — 205 C; edict PG 133, 776 B—777 A; Choniates, PG 139, 564 AB.

64 Cf. Sf. Ioan Damaschin, *de fide ort.* I, 8; PG 94, 820 B.

în nici un caz Hristos n-a putut vorbi despre inferioritatea Sa față de Tatăl cu referire la natura Sa umană concretă, întrucît în virtutea unirii ipostatice umanitatea Sa a devenit *„homótheos"* [65] (egală cu Dumnezeu) primind aceeași adorare ca și Logosul, fiind deci de la Întrupare egală în slavă cu Tatăl.

În această exegeză dogmatică însă Manuel I și o parte a sinodului denunța pericolul kryptomonofizitismului și doketismului: a nega faptul că Hristos este prin umanitatea Sa *concretă* inferior Tatălui însemna a atenta la dogma integrității firilor în Iisus Hristos. La aceasta însă adversarii replicau că poziția sinodală ar duce consecvent la destrămarea celuilalt punct dogmatic al formulei de la Calcedon, cel referitor la unitatea ipostasului, întrucît ar ruina consecințele acestei uniri.[66] Basileul însă a răspuns acestei obiecții nuanțînd subtil poziția ortodoxă și susținînd că menținerea sensului corect al unirii ipostatice în înțelesul Chalcedonului, adică al salvgardării depline a integrității firilor, poate fi realizată doar prin respectarea strictă a distincției între proprietățile naturale *(idiómata)* ale umanității și măririle *(auchémata)* dumnezeiești cu care aceasta s-a îmbogățit ca urmare a unirii ipostatice, și de asemenea prin aplicarea consecventă a principiului după care niciodată măririle divine nu transformă proprietățile naturale ale umanității în proprietăți divine.[67]

Dată fiind amploarea discuțiilor și implicațiile ei politice, Manuel intervine direct și conduce personal clarificarea oficială a chestiunii. Astfel, la 2 martie 1166 el convoacă și prezidează în palatul imperial al Vlahernelor un mare sinod[68] la care participă patriarhul ecumenic Luca, patriarhii Athanasie al Antiohiei și Nikiphor al Ierusalimului, 48 de episcopi (2 semnează tomosul ulterior) și întreg colegiul demnitarilor patriarhali și cel senatorial. În cursul sesiunii, Manuel a audiat opiniile fiecărui episcop în parte, opinii înscrise de altfel în procesul-verbal, iar în fine a impus drept unică interpretare în sens hristologic a locului ioaneic următoarea teză: afirmînd inferioritatea sa față de Tatăl „Hristos a vorbit *și* despre umanitatea Sa concretă *(en heautô)*, creată, circumscrisă, pătimitoare și muritoare, după care a și pătimit *(kath'hèn kaì péponthen)*",[69] reținînd totodată implicit și sensul trinitar al textului: inferioritatea Fiului *„katà tòn aitíon"* (potrivit cauzalității Sale divine din Tatăl). La 6 martie sinodul în frunte cu basileul semnează solemn „tomosul" sinodal al ședinței precedente[70]. Înaintea semnăturii Manuel declara „Mă alătur părerilor preasfinților patriarhi și sacrului sinod și zic că însuși trupul Domnului cel preaînălțat și ridicat mai presus de toată cinstea — întrucît din unirea supremă în mod neschimbat, nealterat, neamestecat și nemutat, din pricina unirii ipostatice a devenit egal cu Dumnezeu *(homótheos)*, rămînînd însă neseparat indisociabil unit cu Dumnezeu-Cuvîntul care și l-a asumat — este cinstit cu același renume *(isókleos)* cu El și închinat cu o singură închinare, așezat fiind pe tronurile împărătești și dumnezeiești de-a dreapta Tatălui, ca unul îmbogățit cu măririle Dumnezeiești, dar cu salvgardarea necontenită a priorităților firii".[71] Echilibrată și prudentă formula imperială conjuga recunoașterea slavei unice a lui Hristos cu proclamarea integrității firilor.

Întrucît se apropia Duminica Ortodoxiei (13 martie), s-au alcătuit și 4 articole (2 anatematisme alternate cu 2 aclamații) destinate *Synodikonului*".[72] Nr. 1 con-

---

65 Expresie a Sf. Grigorie Theologul, *Oratio 45 in S. Pascha*, PG 36, 641 A.

66 *Ekthesis* PG 140, 205 A.

67 *Ibid.*, col. 233 BD.

68 *Ekthésis:* actio II. PG 140, 236 B — 252 C.

69 Formula reprezintă definiția propriu-zisă a sinodului din 1166; ea va fi ulterior reluată în articolul nr. 4 introdus în *„Synodikon"*.

70 Actio III: PG 140, 256 C — 261 A.

71 Ibid., col. 257 A. Textul declarației formează totodată articolul nr. 4 din *„Synodikon"*.

72 Actio IV: ibid., 261 B — 264 B. Cu acest prilej s-a inserat un adițional și în mărturisirea de credință cerută episcopilor la hirotonie, *(ibid.*, col. 246 BC), similar articolului nr. 2 din *„Synodikon"*.

damnă în general răstălmăcirile personale ale exegezelor patristice; 2. aclamă definiţia doctrinară citată mai sus; 3. anatematizează ca monofizită sau doketă înţelegerea divinizării umanităţii în Hristos în sensul transformării măririlor ei divine în proprietăţi naturale; iar 4. aclamă declaraţia cu care basileul semnează tomosul sinodal, declaraţie citată şi ea mai sus.

Cu toate acestea, conflictele şi disputele au continuat încă multă vreme, alimentate fiind şi de modul autoritar în care Manuel condusese şedinţele sinodale, încălcînd astfel susceptibilităţile şi orgoliile episcopatului bizantin. Au trebuit luni de zile pentru a înfrînge rezistenţa clandestină a clerului ofensat.[73] Astfel, la 6 aprilie este condamnat un pamflet favorabil interpretării textului ioaneic în sensul unei umanităţi pur „abstracte", cu care prilej se introduce un al 5-lea articol în *Synodikon* contra celor ce contestau anumite expresii ale sfinţilor Atanasie, Chiril, Ambrozie şi papei Leon, şi ale Sinoadelor IV şi VI ecumenice.[74] Între timp, la 4 aprilie, sinodul ratificase şi aclamase edictul[75] special prin care Manuel legifera definiţia dogmatică din 2 martie. Decretul a fost gravat pe dale de marmoră în naosu marii biserici a Sf. Sofii,[76] fapt care însă a sporit mai tare tulburările. Iar întrucît opoziţia şi nemulţumirile bisericeşti continuau, în 1170 s-a ajuns la o reluare a proceselor.

E vorba de faza a doua a controverselor reprezentată de procesele lui Constantin al Kerkyrei şi Ioan Eirenikos[78] Încă din 1166 mitropolitul Constantin al Kerkyrei, nepot al arhiepiscopului Bulgariei se declarase pentru înţelegerea inferiorităţii lui Hristos faţă de Tatăl, exclusiv cu referire la o umanitate a Lui pur abstractă, teoretică, şi nicidecum la cea istoric-concretă a Lui. Supus sinodului din 1166 fără a renunţa însă la convingerile sale, îndată după moartea patriarhului Luca (nov. 1169 — ian. 1170), Constantin, începe să califice pe defunct şi pe episcopii participanţi la sinodul din 1166 drept eretici notorii. Drept urmare noul patriarh, energicul şi autoritarul Mihail III (1170—1178) şi Manuel I îi intentează mitropolitului Kerkyrei un proces canonic înaintea sinodului patriarhal. Nu fără dificultăţi, Constantin este condamnat şi depus după 3 şedinţe disputate (30 ian., 20 şi 21 febr.), iar în 22 februarie, Duminica Ortodoxiei, persoana şi hristologia sa kryptomonofizită au fost anatematizate solemn prin „*Synodikon*". În acelaşi timp, la 18 febr., se desfăşura în paralel şi procesul egumenului Ioan Eirenikos de la mănăstirea Sf. Nikephor-Batala, care alcătuise şi adresase sinodului o apologie a aceleiaşi poziţii doctrinare ca şi Constantin, reclamînd şi el revizuirea deciziei dogmatice din 1166. Condamnarea sa solemnă şi a altor clerici, vinovaţi de a nu-i fi dezavuat scrierea respectivă a avut loc însă abia la Duminica Ortodoxiei din anul următor. (1171).[78] Dacă însă mitropolitul Constantin a abjurat în cele din urmă supunîndu-se cîţiva ani mai tîrziu doctrinei sinodului şi fiind reintegrat în Biserică, în schimb despre Ioan Eirenikos nu se mai ştie nimic.

Din punct de vedere dogmatic, articolele inserate în *Synodikon* în 1170—1171 repetă cu unele precizări substanţa celor din 1166: recunoaşte interpretarea trinitară a locului ioaneic disputat, şi condamnă detaliat teza inferiorităţii lui Hristos faţă de Tatăl doar în cazul unei umanităţi abstracte, inexistentă real, şi separate de ipostasul Logosului printr-o distincţie pur ntelectuală; recursul la distincţia ra-

---

73 Grumel, *Regestes* 1062—1067, 1070, 1073—1075, 1076—77, „*Ekthésis*"-ul înregistrează cazurile marelui skevophylax Ioan Pantechnes (actio VI, 20 martie PG 140, 268 D—269 A), a kanstrisios-ului Samuel (5 apr., ibid., 269 B—272 A) şi mitropolitului Gheorghe al Niceei (actio VIII, ibid., col. 277 AD).

74 *Ibid.*, 269 A—276 C.

75 Actio VII, *ibid.* 272 D — 276 C.

76 Edictul: PG 133, 773—781; gravat în Sf. Sofia: Kinnamos, PG 133, 621 B, Choniates, PG 139, 564 B. Dalele cu inscripţia, alcătuind un dreptunghi 4,10×4,60 au fost ridicate în 1567 şi utilizate la construcţia mausoleului (turbe) sultanului Suleiman Magnificul. Descoperite în 1959, au fost publicate de C. Mango, *The Conciliar Edict of 1166*, „Dumbarton Oaks Papers", 17 (1963), p. 317—330.

77 Actele celor două procese editate de L. Petit, articolul citat la nota 57.

78 Cf. Kinnamos, PG 133, 624 A; Grumel 1117, după Balsamon, *In can. apost.* 46; PG 137, 256 C.

ţiocinativă în dogmatică este refuzat ca inaplicabil proprietăţilor constitutive ale firii (creată, limitată, pasibilă etc.), iar expresia din formula dogmatică de la 1166 „inferior potrivit umanităţii în care a şi pătimit" este înlocuită cu una mai precisă: „potrivit proprietăţilor naturale ale trupului enipostaziat de Logos, adică potrivit caracterelor Lui de creat, muritor, etc".[79]

Acuitatea conflictelor care divizau clerul Patriarhiei Bizantine în jurul acestei controverse teologice şi afaceri politico-bisericeşti o demonstrează şi încercările repetate ale unor clerici, după moartea lui Manuel I (1180), sub dinastia Anghelilor, de a determina revizuirea articolelor introduse în *Synodikon* în 1166 şi 1170. Ultima încercare în acest sens a fost întreprinsă de patriarhul Mihail IV Autoreianos (1208—1214) rezident acum la Niceea, şi care se pare că se împotrivise deciziilor sinodale în cauză încă de pe vremea cînd era diacon. În două scrisori adresate împăratului Mihail IV, el a criticat trei expresii ale articolului 1 introdus în *Synodikon* în 1170 propunînd un triplu amendament nesemnificativ însă din punct de vedere dogmatic.[80] Slab întemeiată, propunerea s-a izbit însă de rezistenţa sinodului şi a basileului Teodor I Laskaris (1204—1222), după moartea patriarhului Mihail IV (1214) ultimele ecouri ale acestei ultime şi celei mai viu şi îndelung discutate controverse bisericeşti bizantine din sec. XII s-au stins definitiv.

*

În încheiere, cîteva concluzii şi aprecieri finale. Sumara schiţă istorică preliminară a avut rolul de a evidenţia caracteristicile fundamentale ale secolului Comnenilor (1081—1180) ca secol al *„ecumenicităţii"* şi *„renaşterii"* culturale, sub marca unor multiple influenţe. Conform orientării metodologice istorico-sistematice, analizele din lucrarea de faţă au pus pe prim plan necesitatea studierii şi înţelegerii tradiţiei în istorie şi a istoriei în tradiţie, unghi de vedere privilegiat menit să asigure o comprehensiune cît mai adecvată a evenimentelor în istoricitatea lor şi a semnificaţiei lor în contextul istoric specific.

Principalul obiect de dispută teologică al secolului l-a constituit, după cum s-a constatat pe urmele *Synodikonului*, înţelegerea modului unirii umanităţii şi divinităţii în persoana lui Iisus Hristos şi a consecinţelor ei (teoretice) pentru intelectualul sau umanistul creştin confruntat cu problema integrării elenismului antic şi a Evangheliei Bisericii. Discuţiile cu un caracter tehnic, de un pedantism nu o dată pernicios, au reluat „sui-generis" problematica hristologică a sec. V—VII. Ele au gravitat cu precădere în jurul înţelegerii condiţiei umane a lui Hristos, a relaţiei existente între umanitate şi divinitate în persoana Logosului întrupat, problemă se pare decisivă în înţelegerea de sine a „umanismului bizantin". La bază, Italos, Eustratios, Soterichos urmăreau un proiect pozitiv: o teologie mai intensivă a umanităţii lui Hristos menită să restituie mai fidel schematismul formulelor dogmatice istoricităţii concrete şi reale a Persoanei lui Iisus Hristos, Fiul Omului, şi mai adecvată cumva imaginii Sale evanghelice. Într-un anume sens, ei acuzau implicit în teologia vremii o înţelegere kryptomonofizită a formulei de la Calcedon. Dar din cele două puncte fundamentale ale dogmei hristologice stabilite în 451: integritatea umanităţii (adversus Monophysitas) şi unitatea ipostasului (adversus Nestorianos), în mod sigur ei puneau un accent excesiv şi unilateral pe deplinătatea umanităţii în Hristos, dar în sensul „autonomizării" ei totale faţă de Divinitate, fapt care compromitea însă grav caracterul ipostatic adică unipersonal al unirii firilor. Hristologiei de inspiraţie „umanistă" a sec. XI—XII deci, nu i se poate tăgădui orientarea generală krypto-nestoriană vădită mai ales în modul „relaţional" („thesit") de înţelegere a îndumnezeirii umanităţii lui Hristos la Italos, mod pe care ucenicii lui, Nil şi Eustratios, l-au dus apoi la extrem trăgînd din premizele lui ultimele consecinţe.

---

79 Gouillard, *op. cit.*, p. 222—223.

80 Cf. relatarea lui Nikolaos Mesarites, editată de A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des latheinischen Kaisertums und des Kirchenunions*, III, Sitzungberichte Bayer. Akad. Wissensch, 1923, 3, p. 11—19; bibliografie: Beck, *Kirche*, p. 343 şi 666 — 667; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, II, p. 655—647; III, p. 317—320; D.Th.C. XI, 2, 1336—1339 (M. Jugie), G. Gouillard, *op. cit.*, p. 223—224.

Ori în această înţelegere umanitatea lui Hristos era quasi-ipostaziată, iar sensul real al unirii ipostatice era pierdut cu totul. Că în teologia bizantină a epocii exista şi extrema cealaltă, adică înţelegerea kryptomonofizită a unirii ipostatice în sensul identificării totale a umanităţii cu divinitatea, cu estomparea totală a diferenţelor ontologice ale firilor pînă pe punctul prefacerii totale a proprietăţilor naturale ale umanităţii în proprietăţi divine, o demonstrează limpede îndelungatele controverse iscate în jurul textului ioaneic In. 14, 28.

Faţă de ambele aceste tendinţe extremiste, deopotrivă de eronate, Biserica bizantină a reacţionat prompt şi activ prin sinoadele sale reclamînd recunoaşterea *simultană* a exigenţelor antinomice ale dogmei de la Chalcedon, militînd pentru înţelegerea celebrei formule hristologice în sensul indicat de deciziile explicative şi interpretative ulterioare ale sinodului V ecumenic (antinestoriene) şi sinoadelor VI şi VII ecumenice (antimonofizite). Sinoadele bizantine din veacul XII au militat pentru evitarea polarizărilor unilaterale ale momentelor constitutive şi deci simultane ale dogmei hristologice polarizări care dezvoltate consecvent duceau fie la dedublarea ipostasului unic al lui Hristos, fie la denaturarea umanităţii lui reale şi depline. Sau, după cum aprecia Meyendorff, „discuţiile hristologice tehnice ale sec. XII au reluat toate chestiunile principale dezbătute în sec. V, VI, VII. Biserica bizantină a rămas fundamental fidelă la ceea ce Gh. Florovski numea odată *„unirea asimetrică"* a lui Dumnezeu şi omului în Hristos: în vreme ce sursa ipostatică a vieţii, scopul şi modelul rămîn divine, omul, departe de a fi diminuat şi absorbit de unire, devine dimpotrivă din nou deplin uman."[81]

Din toate cele spuse se lămureşte, credem, de la sine, importanţa istorico-sistematică a problematicii şi deciziilor sinoadelor constantinopolitane dintre 1081—1180. Sinoadele bizantine ale acestui veac au reluat şi adîncit deci chestiuni hristologice de primă semnificaţie şi importanţă hristologică, iar *Synodikonul* care a colectat şi consacrat liturgic deciziile dogmatice ale acestor sinoade ca şi inserarea de paragrafe corelative corespunzătoare în mărturisirea de credinţă cerută episcopilor la hirotonie, atestă fără putinţă de tăgadă marea valoare şi importanţa ce li s-a acordat. Prin consacrarea lor liturgică în *Synodikon*, integrate în oficiul liturgic al Duminicii Ortodoxiei din Triod, ele au primit o recepţie şi o confirmare prin consens tacit de dimensiuni panortodoxe. Dintre toate aceste decizii sinodale cele ale sinodului constantinapolitan din 1157 se reliefează în mod particular printr-o profunzime şi valoare dogmatică de excepţie. Centrate pe explicitarea soteriologiei obiective, dezvoltînd într-o viziune iconomică, remarcabilă prin coerenţa ei, relaţia interioară existentă între Euharistie-Hristos-Treime, ele pun în evidenţă cu pregnanţă organicitatea viziunii dogmatice ortodoxe, bazate pe fundamentele ei patristice autentice. Alături de întreg *Synodikonul* în care au fost inserate, ele trebuie să recapete neîntîrziat şi de drept locul ce le revine de fapt între monumentele dogmatico-simbolice cu caracter paneclesial al Ortodoxiei.[82]

Diac. asist. Ioan I. Ică

LATINITATE ŞI CATOLICISM LA ROMÂNI

Unii din neştiinţă, alţii din interes, fac o legătură între latinitatea poporului român şi credinţa creştină pe care o are acesta, sau pe care, după opinia lor, ar trebui s-o aibă. Ei afirmă, deschis sau pe ocolite, că românii fiind un popor de origine latină — căci doar de la Rîm ne tragem! — iar cum Roma este centrul catolicismului şi toate popoarele apusene de origine latină sînt catolice, urmează că şi românii au fost încreştinaţi, mai direct sau indirect, de Roma, odată cu ro-

81 J. Meyendorff, *Initiation*, p. 57.

82 B. Krivochein, *Les textes symbolique dans l'Eglise Orthodoxe*, „Messager du Patriarche Russe dans l Europe Occidentale" nr. 48 (1964), p. 211—212: „Deciziile dogmatice ale sinoadelor din 1156—1157 trebuie să-şi aibă locul pe care îl merită între textele simbolice ale Bisericii Ortodoxe, fiind o expresie autentică a credinţei şi învăţăturii ei în chestiunile euharistice" cf. şi nr. 50 (1965), p. 80.

manizarea strămoşilor lor, că ei au fost sau trebuie să fi fost supuşi bisericeşte Romei, iarăşi dacă nu direct cel puţin indirect şi că, în consecinţă, locul firesc al românilor este în staulul Romei.

Aceştia fac nu doar o nevinovată şi eventual scuzabilă confuzie între latinitatea poporului român şi ritul latin al Bisericii Apusene, ci leagă intenţionat între ele două realităţi total deosebite, origine latină şi rit latin, care, în acest caz, n-au comun decît faptul că un acelaşi termen intră în denumirea amîndurora şi anume cuvîntul „latin".

Pentru susţinerea acestor afirmaţii ei aduc cîteva fapte, care la o privire superficială ar părea să le confirme spusele. Fiindcă poporul român are origine latină şi cum în general latinitatea este catolică, urmează că el nu poate fi decît catolic; fiindcă ne tragem etnic de la Roma înseamnă că şi religios sîntem ancoraţi în centrul catolicismului; fiindcă termenii folosiţi pentru noţiunile fundamentale ale creştinismului nostru sînt latini, pare de înţeles ca şi creştinismul nostru să fie de sorginte şi formă romană. Din latinitatea noastră etnică ar rezulta şi catolicitatea noastră, dacă nu ca stare actuală, cel puţin ca fapt trecut şi speranţă de viitor.

Numai că, oricît s-ar închide ochii, oricît s-ar drege teoriile şi deducţiile, nu se poate contesta că în fapt şi în proporţie covîrşitoare, românii sînt ortodocşi, chiar dacă sînt de origine latină şi numai un număr mic dintre ei au trecut la catolicism la date tîrzii bine ştiute, iar ca să poată trece înseamnă că şi aceştia înainte au fost ortodocşi.

De aceea faţă de asemenea afirmaţii, socotim potrivit să punem în discuţie trei întrebări: 1) Originea latină a românilor a atras după sine şi creştinarea lor în ritul latin, deci în confesiunea catolică? 2) Creştinarea românilor a fost făcută de persoane sau misionari trimişi sau dependenţi de Roma? 3) Românii au depins vreodată jurisdicţional de Roma, dacă nu direct, cel puţin prin intermediari?

I. În legătură cu originea latină a poporului român şi forma confesională de creştinism pe care l-ar fi primit, trebuie să precizăm cîteva lucruri.

Mai întîi accentuăm că, întrucît creştinarea populaţiei daco-romane, care constituie strămoşii noştri, s-a făcut în primele secole, cel mult pînă la sfîrşitul sec. IV, nu putem vorbi la acea dată de un creştinism de formă catolică sau ortodoxă, ci numai pur şi simplu de creştinism, întrucît la acea dată nu exista decît o singură formă de creştinism, fără confesiuni „surori", şi numai după sec. IV încep să se contureze visele de supremaţie ale episcopilor Romei. Deci şi din punct de vedere al centrului care săvîrşea sau dirija creştinarea, nu se poate vorbi la acea dată de catolicism sau ortodoxie.

În al doilea rînd trebuie să precizăm ce se înţelege prin latinitatea poporului român, respectiv în ce constă această latinitate.

Latinitatea poporului român este un alt termen prin care se denumeşte romanizarea pe care au suferit-o strămoşii noştri, după ce populaţia dacă a fost supusă de către romani, la începutul sec. II în urma războaielor dacice.

Este cazul deci să lămurim ce se înţelege prin romanizarea populaţiei dacice din teritoriul pe care romanii l-au ocupat după războaiele dintre Traian şi Decebal.

Romanizarea implică în mare trei aspecte: a) adoptarea limbii latine vorbită de cuceritori, b) aportul de sînge roman adus, care împreună cu elementul dacic va sta la baza poporului român sub aspectul biologic, c) însuşirea culturii şi mentalităţii romane, „a valorilor spirituale ale civilizaţiei romane".

Dintre aceste trei aspecte, cel esenţial este adoptarea limbii latine, încît pe bună dreptate se poate spune că „romanizarea este înainte de toate o latinizare a limbii atît de puternică încît limba dacilor dispare aproape fără urme" (Dumitru Guşetoiu: *Probleme de ist. naţ.*, R. Vîlcea 1936, p. 21), sau că „daco-geţii au fost asimilaţi sub raport lingvistic foarte repede, înainte chiar de retragerea aureliană" (Antonie Plămădeală: *Romanitate, continuitate, unitate*, 1988, Sibiu, p. 110).

Adoptarea limbii latine s-a făcut nu atît pentru că cei puţini învaţă limba celor mulţi (A. Plămădeală, id.), căci este puţin probabil ca numărul băştinaşilor să fi fost mai mic decît al cuceritorilor, dacă ne gîndim numai la posibilitatea imediată a recrutării de bărbaţi daci în armata romană, ci datorită faptului că latina

avea un anumit prestigiu ca structură și civilizație, era limbă de mare circulație și în plus era limba cuceritorilor pe care aceștia o impun ca limbă oficială.

La acea vreme cultura materială și spirituală a dacilor era dezvoltată, încît nu putea fi anihilată pur și simplu prin suprapunerea celei romane și s-ar fi putut dezvolta și de sine stătător (M. Mușat și I. Ardeleanu: De la statul geto-dac... p. 53). Totuși poporul cu civilizația superioară va impune limba și cultura sa, mai ales dacă are și dominație politică, lucru pe care romanii l-au reușit la geto-daci, ca și la alte popoare, dar nu și la greci, unde romanizarea n-a reușit, întrucît aceștia le erau superiori, din punct de vedere cultural (Gușetoriu, id. p. 17). A rămas însă și la dacii romanizați un fond care n-a putut fi esențial modificat (la A. Plămădeală: id., p. 160, nota 23).

În ce privește aportul de sînge roman adus de cuceritori și care împreună cu cel dacic va sta la temelia poporului român, trebuie să reținem că, trecînd peste expresiile cam bombastice ale lui Dio Cassius și Eutropius, care vorbesc despre aducerea unor „mulțimi nenumărate" care să colonizeze Dacia — căci nu putem ști de unde începe pentru ei o mulțime „nenumărată", ceea ce este demn de reținut este faptul că acești coloniști au fost aduși „ex toto orbe romano", adică din tot imperiul roman și nu numai din o anumită provincie.

Coloniștii civili veniți în Dacia au origine variată și după cum arată inscripțiile descoperite, în care se indica adesea și locul lor de baștină, cei mai mulți sînt din Iliric, Panonia și Asia Mică. Legăturile militare cuprindeau de asemenea persoane din provinciile de unde au staționat, căci de la Adrian completarea efectivelor lor se făcea cu recruți din provinciile unde se staționa, nu se mai făcea deci o recrutare etnică.

Ceea ce trebuie accentuat cu toată tăria este faptul că atît militarii cît și civilii veniți în Dacia, din indiferent ce parte a imperiului, erau total romanizați, încît ei au putut contribui cu succes la romanizarea noii provincii.

O întrebare care ne-ar putea interesa în mod deosebit este în ce măsură între civilii și militarii care au contribuit la romanizarea Daciei au fost și italici, căci prin ei am avea un aport de sînge roman, nu doar romanizat.

Contribuția elementului italic la romanizarea Daciei a fost destul de redusă, deoarece existau restricții date de Cezar și de Traian în privința plecării italicilor din țară, pentru a nu se depopula țara și pentru a nu deveni covîrșitor numărul sclavilor (Gușetoiu: id., p. 21; Mircea Păcurariu: Ist. Bis. Rom. I, p. 57; Istoria Bis. Rom. manual, I, p. 40), dar acest element, cel italic, a existat și-a contribuit la romanizarea noii provincii, el constînd din funcționari, militari, negustori și coloniști veniți benevol (Gușetoiu, id., p. 21).

Așadar, cînd vorbim de romanitatea noastră, de latinitatea poporului român, trebuie să avem în vedere că aceasta constă în primul rînd și în mod esențial din însușirea limbii latine vorbită în acea vreme în tot imperiul, și odată cu ea a culturii și civilizației romane, iar în ce privește înrudirea de sînge cu romanii, aceasta nu se limitează la populația italică, ci se întinde la populația romanizată a imperiului, cu precădere și preponderență la cea din apropierea țării noastre. Așa zicînd, noi sîntem sigur și hotărîtor frați de limbă cu italienii, cu „eterna Romă" cum le place mereu să zică, iar frați de sînge sîntem atît cu italienii, cît și cu populația din alte provincii, care a contribuit la romanizarea noastră și aceasta în mod proporțional cu aportul de sînge adus. Acest lucru nu trebuie nici să ne mire, nici să ne supere pentru că noi ne deosebim de alte popoare romanizate prin elementul dacic. Prin aceasta noi sîntem altceva decît francezii, spaniolii sau alt neam asupra căruia s-a pus pecetea Romei.

Să reținem deci că prin latinitatea poporului român se înțelege în primul rînd adoptarea limbii latine vorbită în acel timp în imperiu, ca structură gramaticală aproape total, iar ca lexic în măsură covîrșitoare, iar odată cu limba și însușirea culturii și civilizației romane din acea vreme. Această latinitate etnică nu are nimic cu ritul latin, conturat mai tîrziu în Biserica Catolică ca formă propice de cult (nici cu limba latină folosită ca limbă sacră, de cult, în acea Biserică). Aportul de sînge roman și romanizat care s-a dus și care împreună cu cel dacic, pe care îl considerăm preponderent cel puțin pentru unele zone ale țării, stă la baza formării poporului român, împreună cu limba latină vorbită, dar el nu are nici o consecință în ce privește forma de creștinism pe care au adoptat-o strămoșii noștri.

Coloniştii veniţi în Dacia au fost din tot imperiul roman, dar mai ales din părţile lui răsăritene, deci creştinismul adus de ei a fost cel al locului de origine, aşadar atît din Iliric, Panonia, Asia Mică, cît şi de la Roma, numai că în acea vreme creştinismul era de-o singură formă. Ei ne-au adus creştinismul pe care-l propovăduiseră apostolii şi ucenicii lor în lumea romană şi în afara ei, creştinism care era al lui Hristos („Crestus") nu al Romei.

II. Despre modul cum s-a făcut încreştinarea strămoşilor noştri să vorbim mai pe larg, lămurind în special dacă încreştinarea noastră s-a făcut cumva din îndemnul şi sub oblăduirea Romei, eventual de către misionari, dependenţi de aceasta.

De la început este de remarcat că noi n-am avut „apostoli ai neamului" care să fi realizat încreştinarea noastră la o dată determinată, făcînd o convertire solemnă şi oficială. Noi am avut propovăduitori ai creştinismului, începînd cu cei de rang apostolic, ca Sf. Apostol Andrei în Dobrogea, continuînd cu misionarii anonimi ai scaunelor episcopale sud-dunărene şi pînă la simpli credincioşi, care au înţeles ca o datorie personală propagarea noii credinţe.

Indiscutabil că încreştinarea noastră se leagă de romanizarea Daciei şi ea s-a început odată cu aceasta, încît atunci cînd s-a format poporul român, el s-a format creştin, avîndu-şi nu numai o credinţă, ci şi o structură sufletească care cuprinde în ea şi valori creştine, structură care s-a plămădit şi sub influenţa catalizatoare a creştinismului.

Romanizarea a fost un proces complex şi de durată. Ea a început înainte de cucerirea Daciei prin contactele negustoreşti, s-a accentuat în timpul stăpînirii romane, dar a continuat şi după retragerea aureliană din Dacia (271), cunoscînd un vîrf sub Constantin cel Mare (306—337) şi Justinian (528—565), cînd sînt recuperate o parte din teritoriile din nordul Dunării.

Creştinarea populaţiei nord-dunărene a urmat în mare măsură desfăşurarea romanizării. Pe litoralul Mării Negre au putut ajunge mai din vreme predicatori, prin relaţiile comerciale cu ţările din zona de primă dezvoltare a creştinismului, folosind calea mării. În Dacia propriu-zisă, creştinarea a pătruns odată cu coloniştii şi militarii legiunilor romane, făcîndu-se în prima fază o propagare a învăţăturii creştine de la individ la individ.

Datorită faptului că atît coloniştii cît şi militarii erau romanizaţi, deci foloseau limba latină, este evident că şi propagarea creştinismului s-a făcut în limba latină, fapt care explică existenţa termenilor latini de la noi pentru denumirea noţiunilor fundamentale ale creştinismului. De observat că majoritatea termenilor folosiţi pentru organizarea Bisericii noastre nu sînt latini, ci slavi, ceea ce arată că organizarea bisericească s-a făcut mai tîrziu, dar s-a organizat un creştinism existent, mai vechi, care îşi avea deja termeni latini pentru noţiunile de bază ale credinţei. Aşadar noi avem nu un „creştinism de caracter latin" (Giurescu, la Stoicescu, Continuitatea, p. 155), ci un creştinism ortodox cu termeni latini, pentru că la acea vreme, nici nu se putea vorbi de un alt fel de creştinism.

De reţinut că o bună parte din termenii latini folosiţi la noi nu sînt aceiaşi cu termenii latini corespunzători folosiţi în Biserica Romei (Dumnezeu — Deus, credinţă — fides, rugăciune — oratio, întrupare — incarnatio ş.a.). Existenţa la români a unor termeni latini diferiţi de cei încetăţeniţi şi oficializaţi în Biserica Apuseană pe la sfîrşitul sec. II pentru aceleaşi noţiuni de credinţă, arată că încreştinarea noastră nu s-a făcut de către apuseni, ci de misionari din zona greacă a imperiului, care cu ajutorul poporului au confecţionat termeni noi, latini, după modelul şi înţelesul celor greceşti (I.B.R. I, p. 43).

După retragerea aureliană, contactele între cele două maluri ale Dunării au continuat şi în privinţa propagării în continuare a creştinismului un rol însemnat l-au avut desigur episcopiile sud-dunărene dintre care aproximativ 15 scaune episcopale erau pe malul drept al Dunării sau în imediata apropiere (M. Păcurariu: I.B.R. I, p. 105) şi ai căror misionari, în mod logic, au desfăşurat o activitate şi în nordul Dunării.

Faptul că, pe la mijlocul sec. IV, episcopul Ulfila al goţilor, grec originar din Capadochia, traduce în limba goţilor Scriptura cu latinisme sau că în predica sa foloseşte pe lîngă limba gotă şi limba latină, arată că pe teritoriul ţării noastre, care era atunci stăpînită de goţi, exista o populaţie care înţelegea latina, populaţie alcătuită din daco-romani, strămoşii noştri, creştină sau în curs de încreştinare.

Dacă luăm în considerare că la sinodul I ec. (325) participa şi episcopul Teofil al Goţiei, nume sub care se înţelegea atunci ţara noastră şi dacă la aceasta adăugăm propovăduirea în limba latină a lui Ulfila, alături de alţi misionari ai episcopiilor sud-dunărene (horepiscopi, periodenţi), precum şi trecerile dintr-o parte în cealaltă a Dunării, rezultă că populaţia de limbă latină din aşa-zisa Goţie, deci strămoşii noştri, erau destul de avansaţi în încreştinare şi că acest creştinism era de origine orientală şi în dependenţă de centrele religioase din această parte a imperiului.

De acest lucru va trebui să ţinem seama cînd analizăm activitatea misionară a Sf. Niceta de Remesiana, pe care unii îl fac apostol al românilor şi în care văd, sau vreau să vadă, un trimis al Romei, trăgînd imediat concluzia că noi am fi fost încreştinaţi de Roma, prin trimişii ei.

Mai întîi, Sf. Niceta şi-a desfăşurat activitatea în a doua parte a sec. IV şi începutul sec. V (cam între anii 367—414), deci într-o perioadă cînd, în ţara noastră, stăpînită de goţi, creştinismul era destul de înrădăcinat, prin acţiunea factorilor de încreştinare amintiţi şi cînd pe malul sudic al Dunării existau o serie de episcopii înfloritoare şi active din punct de vedere misionar. În al doilea rînd, localitatea Remesiana, unde îşi avea sediul episcopal şi unde a activat, este cunoscută numai din activitatea Sf. Niceta şi se găseşte în Dacia Mediteranea, lîngă hotarul cu Dacia Ripensis, deci în sudul Dunării (azi Bela-Palanca în Jugoslavia), avînd interpusă între ea şi Dunăre teritoriul Daciei Ripensis, în care existau alte scaune episcopale. În al treilea rînd, Sf. Niceta este de origine traco-bess sau dac romanizat, iar nu roman de naştere, deoarece Remesiana este numită „patria", „oraşul" sau „casa părintească" a lui Niceta. În sfîrşit, activitatea Sf. Niceta este cunoscută din scrierile sale, dar mai ales din două poeme ale lui Paulin, episcop de Nola, în Italia, care i le-a dedicat cu prilejul a două vizite, pe care Niceta i le-a făcut, în 398 şi 402, şi cînd îi va fi relatat despre activitatea sa misionară.

De remarcat că Sf. Niceta şi-a desfăşurat activitatea în limba latină, deci a efectuat şi o acţiune de romanizare, pe lîngă cea de creştinare propriu-zisă, şi că zona în care a activat se află în centrul de formare a poporului român, ştiut fiind că poporul român s-a format pe o arie care cuprindea nu numai ţinuturile carpatine, ci şi o bună parte din Peninsula Balcanică, şi doar aşezarea slavilor a dislocat această populaţie, făcînd să rezulte români carpato-dunăreni, alături de aromâni, meglenoromâni, istroromâni, precum şi alte grupări mai puţin conturate, risipite în ţările sud-dunărene.

Temeiul pe baza căruia unii îl fac pe Sf. Niceta apostol al dacilor, chiar şi a celor nord-dunăreni, deci din Dacia Traiană, nu numai a celor din Dacia Aureliană, situată după cum se ştie în sudul Dunării şi împărţită în Dacia Mediteranea şi Dacia Ripensis, este un pasaj din poemul lui Paulin de Nola în care se spune că, întorcîndu-se acasă, Niceta va merge pînă la dacii cei nordici, în regiunile unde Crivăţul leagă fluviile cu gheaţă groasă şi ca la un părinte aleargă la el „geţii şi amîndouă felurile de daci: cei ce cultivă pămîntul, în interior, şi cei ce poartă căciuli de oaie şi cresc turme bogate de vite pe maluri mănoase".

Din aceste expresii este greu de susţinut că Sf. Niceta ar fi ajuns cu propovăduirea sa pînă la dacii din nordul Dunării, deoarece Crivăţul suflă la fel şi pe malul stîng şi pe cel drept al Dunării, frigul nu-i mai mic pe un mal decît pe celălalt, şi apoi daci agricultori şi daci păstori existau mult mai la îndemînă, în Dacia Mediteranea şi Dacia Ripensis, încît ei nu trebuiau căutaţi neapărat în nordul Dunării.

În plus trebuie reţinut că între teritoriul în care se afla Remesiana şi unde Niceta îşi desfăşura activitatea şi dacii din nordul Dunării, exista un teritoriu, în lungul malului sudic, unde se aflau episcopii cunoscute (Aquae, Ratiaria, Castra Martis, Oescus), care era normal să se ocupe de evanghelizarea dacilor nord-dunăreni, episcopii peste care Sf. Niceta ar fi trebuit să treacă, nesocotindu-le sau concurindu-le, călcînd în acelaşi timp canoanele unor sinoade care reglementau cîmpul de activitate al episcopilor, dintre care amintim can. 2 al sin. II ec. care statuează: „episcopii să nu-şi întindă jurisdicţia asupra altor Biserici, afară de dioceza lor...".

În ce priveşte afirmaţia că Sf. Niceta ar fi fost misionar al Bisericii Apusene, deducţia se face prin faptul că a predicat şi scris în latină („cu inimă romană") şi că a vizitat în două rînduri pe un episcop din Italia, pe Paulin din Nola, cu care a fost prieten.

Este evident că acestea nu sînt suficiente pentru a susține dependența jurisdicțională a Sf. Niceta de Biserica Apuseană, mai ales dacă se are în vedere că, în scrierile sale, a folosit mai mult operele Sf. Părinți răsăriteni, iar în ce privește ritul urmat, s-a constatat că cîntările folosite sînt aproape aceleași cu ale Bisericii din Constantinopol. Deci „creștinismul Sf. Niceta era „de formă latină" numai ca limbă" (I.B.R. I, p. 73), iar lucrarea sa misionară, bogată și importantă, a dezvoltat ceea ce alții însă însămînțaseră, dar foarte probabil s-a limitat la eparhia sa și la împrejurimi, fără să atingă și nordul Dunării.

III. În sfîrșit, să amintim și problema jurisdicției papilor asupra Iliricului. Acest lucru ne poate interesa și pe noi, deoarece se poate zice și s-a zis, că Niceta de Remesiana desfășurîndu-și activitatea într-un teritoriu care făcea parte din prefectura Iliricului, iar cum aceasta a aparținut uneori de Roma sau mai exact Roma încerca s-o facă dependentă de sine, Sf. Niceta a putut fi în dependență canonică de „Scaunul apostolic" al Romei, iar dacă a predicat și în nordul Dunării, înseamnă că la dezvoltarea creștinismului nostru a contribuit și un misionar de sub jurisdicția Romei. În afară de activitatea puțin probabilă a Sf. Niceta la noi, este de înțeles că la episcopiile sud-dunărene au existat misionari care au activat și în nordul Dunării, iar aceste episcopii, cu excepția celor din provinciile Moesia Inferior și Sciția Minor, aparțineau tot de prefectura Iliricului, și iarăși ne întoarcem la jurisdicția asupra acestei prefecturi.

Înainte de orice discuție este necesar să delimităm prefectura Iliricului, spre a vedea dacă teritoriul țării noastre făcea parte din acea prefectură, ceea ce este decisiv pentru problema noastră, dar această delimitare teritorială nu-i chiar simplu de făcut, deoarece întinderea prefecturii a variat în timp.

Diocletian împarte imperiul, la 298, în patru prefecturi (Orient, Iliric, Italia, Galia) cu 12 dioceze și 101 provincii.

De prefectura Orient, cu capitala la Nicomedia, ținea și dieceza Tracia (cap. Heracleea) cu provinciile Moesia Inferior și Sciția Minor.

Prefectura Iliricului cuprindea: a) Iliricul occidental (cap. Sirmium) cu provinciile Noricum, Panoniile — care în 424 trec la partea de răsărit, și Dalmația; b) Iliricul răsăritean (cap. Sirmium sau Tesalonic) cu diecezele Macedonia (cap. Tesalonic) și Dacia (cap. Sardica), aceasta fiind compusă din provinciile Dacia Mediteraneea (împărțită în 386 în Dacia Interior și Dardania), Dacia Ripensis, Moesia Superior și Prevalitania.

Prefectura Iliricului propriu-zisă o constituia Iliricul răsăritean, cu capitala la Sirmium, apoi la Tesalonic, însă așa cum am văzut din enumerarea anterioară, ea cuprindea numai provincii sud-dunărene, iar teritoriul din nordul Dunării, în speță Dacia Traiană, la acea dată nu făcea parte din imperiu, el fiind în stăpînirea barbarilor, după retragerea aureliană din 271.

Fiindcă tertioriul țării noastre nu făcea parte din prefectura Iliricului, am putea încheia simplu problema spunînd că pe noi nu ne mai interesează sub a cărui jurisdicție se afla aceasta. Dar fiindcă au existat în mod firesc influențe sud-dunărene în dezvoltarea creștinismului nostru, datorate episcopiilor din sudul Dunării ce se aflau în prefectura Iliricului, vom rămîne totuși puțin la chestiunea jurisdicției asupra Iliricului.

De la început trebuie spus că jurisdicția papilor asupra Iliricului a constat mai mult în încercări de impunere a ei, în „pretenția de-a considera scaunul din Tesalonic un vicariat al lor" (M. Păcurariu: I.B.R. I, p. 162), decît în recunoașterea și aplicarea ei efectivă, fiind oarecum tolerată, pînă nu devenea supărătoare, prin încercările de-a fi pusă în practică.

Se pot aduce în sprijinul ei scrisorile papilor prin care îndeamnă pe episcopii ilirici să asculte în cele disciplinare de exarhul din Tesalonic, ca de vicarul său, și să nu-și mai ducă afacerile spre rezolvare la Constantinopol, cum scria în 437 papa Sixt, sau îi îndemna să se lepede de enoticistul Acachie al Constantinopolului și de aliatul său Andrei al Tesalonicului, cum scria papa Gelasie în 496, sau în fine le cerea să primească unirea cu el, ca păstrător al dreptei credințe, nu cu monofiziții, cum le scria papa Simah (I.B.R., I, p. 85—88). Se poate aminti și scrisoarea a 40 episcopi din Iliric, din 515, că comunică cu papa și se rup de enoticiștii Timotei al Constantinopolului și Dorotei al Tesalonicului.

Cînd ar fi fost să se aplice efectiv jurisdicţia papilor în Iliric, aceasta n-a mai avut loc. Astfel, sinodul din Capua, la 391, atribuia judecarea ereziei episcopului Bonosus din Naisus, episcopilor din Iliric, conduşi de Anisiu al Tesalonicului, şi nu papei Siricius, iar acesta, depus din treapta, întreba dacă să se supună sentinţei pe Ambrozie al Milanului, nu pe papă. Atunci cînd papa Bonifaciu I (412—423), contrar principiului că episcopul trebuie să-şi ocupe scaunul pentru care a fost ales şi hirotonit, recunoaşte în mod abuziv pe Perigan ca mitropolit al Corintului, deşi fusese ales episcop pentru Paleopatre, hotărîre la care se raliase şi exarhul Ruf al Tesalonicului, episcopii sufragani din Mitropolia Corintului, împreună cu patr. Atic al Constantinopolului, protestează la împărat şi determină emiterea edictului din 421 prin care împăratul Teodosie supune Iliricul patriarhului de Constantinopol în problemele controversate. În acest decret se precizează că orice controversă să se treacă în judecata sinodală, prin patriarhul de Constantinopol „încetînd orice inovaţie şi respectîndu-se şi în Iliric „vechiul obicei şi canoanele de mai înainte, respectate pînă acum".

În 424 sînt înglobate în imperiul de răsărit şi Dalmaţia şi Panoniile, deci ajunge supusă Patriarhiei de Constantinopol întreaga Peninsulă Balcanică, iar edictul din 421 a lui Teodosie II este inclus în Codicele teodosian din 438, în cel iustinian la 458 şi-i întărit prin can. 28 al sin. 4 ec. (I.B.R. I, p. 79). În 732 Leon Isaurul deslipeşte total Biserica Iliricului de Apus şi-o subordonează Patriarhiei de Constantinopol (Eus. Popovici: I.B.U. I, 2, p. 79).

Pare oarecum firesc să ne întrebăm cum s-a ajuns la jurisdicţia papilor asupra Iliricului — atît cît a fost şi dacă este legală desfiinţarea ei de către puterea statală.

Mai întîi, în ce priveşte instaurarea sau încercarea de instaurare a jurisdicţiei papilor asupra Iliricului, trebuie să specificăm că ea s-a realizat — repetăm: atît cît s-a realizat, din întîlnirea a două tendinţe sau interese: pe de o parte pretenţia de supremaţie bisericească universală a papilor, bazată pe ideea unui primat al Ap. Petru dat de Hristos şi pe transmiterea primatului petrin episcopilor Romei, în virtutea căruia papii se simţeau îndreptăţiţi să acţioneze pentru a-şi întinde influenţa, amestecul şi în final jurisdicţia asupra întregii Biserici; pe de altă parte, diferitele solicitări din partea ilíricilor adresate Romei, ca unui scaun apostolic de mare vază, pe potriva importanţei politice a cetăţii, vechea capitală, aceştia neînţelegînd că atunci cînd se adresează episcopului Romei se adresează Bisericii din Apus. Aceste solicitări, conjuncturale, priveau fie aspecte politice, cum ar fi recunoaşteri sau încoronări ai unor conducători de noi state (ex. bulgarii sau asăneştii), fie bisericeşti, cum ar fi încreştinări de popoare nou-venite, cu încercări de a-şi organiza Biserici independente de Constantinopol, fie în sfîrşit încercările de-a obţine alierea sau recunoaşterea Bisericii Apusene la controversele dogmatice care au frămîntat Răsăritul, Roma fiind, prin distanţă, mai în afara vîltoarei luptelor şi-a riscului confruntării directe. Întîlnirea acestor două elemente a făcut posibil ca ideea dominaţiei papale să aibă oarecare priză în Iliric, jurisdicţia asupra Iliricului luînd uneori şi în anumite privinţe, aspectul unei mingi ce trecea din terenul apusean în cel răsăritean şi invers, pînă tîrziu, pe timpul imperiului româno-bulgar.

Fără a lua în considerare această întîlnire de interese pentru încercările de instaurare a unei jurisdicţii papale asupra Iliricului, motivaţii de genul „diecezele ilirice erau foarte devotate Romei fiindcă în ele erau foarte mulţi coloni romani" (Eus. Popovici: I.B.U. I, 2 p. 64) nu sînt suficiente, ci mai aproape de adevăr este afirmaţia că jurisdicţia asupra Iliricului răsăritean, scaunul Romei „şi-o atribuise în sec. IV şi de atunci o afirmase" (Eus. Popovici: id. p. 79).

În ce priveşte cea de-a doua chestiune şi anume dreptul puterii politice de-a desfiinţa jurisdicţia papilor asupra Iliricului, aceasta este mult mai simplă decît ar putea să pară: cine a dat, a şi luat! Pentru a înţelege însă trebuie să ne plasăm în epocă, luînd în considerare rolul recunoscut, pe care l-au avut împăraţii în chestiunile bisericeşti, mergînd de la credinţă pînă la organizare.

Împăratul bizantin, considerat ca avîndu-şi stăpînirea de la Dumnezeu, uns, deci întărit bisericeşte, socotea ca drept şi datorie să se amestece în problemele bisericeşti, convocînd şi participînd la sinoade, numind şi depunînd episcopi, dînd legi de favorizare a creştinismului şi de organizare a Bisericii, în colaborare cu aceasta şi recunoscute de ea (nomos — canoane).

În ce privește problemele de jurisdicție, pe lîngă stabilirea anumitor principii, ca împărțirea teritorială a Bisericii după cea statală și recunoașterea unei întîietăți a scaunelor episcopale în funcție de importanța orașului de reședință, împăratul intervenea și direct, stabilind teritoriul de jurisdicție a unui scaun episcopal sau anulînd jurisdicția asupra unui teritoriu, iar aceasta o făcea pe lîngă activitatea de legiferare canonică a Bisericii sau uneori în paralel cu ea.

Acest lucru este valabil și în ce privește jurisdicția scaunului Romei, împărații determinîndu-i întinderea sau restrîngînd-o, faptă care în acel timp nu părea nefirească, iar în ce-i privește pe papi, extinderea jurisdicției prin puterea statală era bine-plăcută, ca fiind pe linia ideii de supremație bisericească.

Astfel împăratul Grațian decreta în 378, că papa Damasus I este judecătorul suprem al episcopilor și clericilor din imperiu, iar Valentinian III stabilea în 445 că opoziția contra lui Leon cel Mare este de aceeași gravitate ca și opoziția contra împăratului (Eus. Popovici: I.B.U. I, 2 passim).

Cu acest cadru stabilit de puterea politică n-a mai fost nici o greutate ca episcopii Romei să caute să-și extindă jurisdicția asupra a cît mai multe teritorii. Pe această temelie stabilită politic, au început interpretările forțate a unor dispoziții bisericești, cum a fost și cu can. 3, 4, 5 ale sinodului din Sardica (343), cărora li s-a acordat valabilitate generală și perpetuă, deși ele acordau drept de recurs episcopilor ortodocși, nemulțumiți de judecata sinodală de componență ariană, numai pentru starea de atunci de conflict ortodoxo-arian, numai pentru papa Iuliu al Romei de atunci, nu și pentru urmașii săi și mai ales nu acordau papei dreptul de-a soluționa cazul, ci numai de a-l trimite spre rejudecare unui alt sinod, alcătuit din episcopii din eparhiile învecinate (N. Milaș: Canoanele II, 1 p. 122 seq.). Pasul următor și decisiv s-a făcut la „sinodul palmaris" din 501 de la Roma, cînd s-a stabilit că papa, care-i judecător al tuturor, nu poate fi judecat de nimeni (Eus. Popovici, id.).

Așadar, întinderea jurisdicției papale s-a făcut prin decrete ale puterii de stat; restrîngerea ei asupra Iliricului a făcut-o aceeași putere care a determinat-o și anume puterea politică.

*

În încheiere putem conclude că: 1) Deși sîntem de origine latină, creștinismul nostru este de limbă latină, dar nu de rit latin, ci ortodox de la început și pînă azi; 2) Încreștinarea noastră nu s-a făcut prin misionari ai Romei, ci prin filieră răsăriteană; 3) Jurisdicția papilor asupra Iliricului a fost „subțire", mai mult pretenție decît realitate, și ea a fost desființată în 421, în favoarea Patriarhiei de Constantinopol, a cărei autoritate era în continuă ascensiune.

În ce privește teritoriul țării noastre, pe lîngă faptul că din 271 nu mai făcea parte din imperiu, deci nici din prefectura Iliricului, mai trebuie luat în seamă faptul că de-o dependență jurisdicțională se poate vorbi numai dacă există o organizație bisericească stabilită, care să fie apoi subordonată canonic uneia superioare, ori organizarea canonică a Bisericii noastre s-a făcut abia în sec. XIV și în dependență clară de Patriarhia de Constantinopol.

Nu trebuie să ne deruteze faptul că un timp preoții din țara noastră erau sfințiți de episcopi sud-dunăreni, deoarece nici chiar hirotonirea de episcopi nu înseamnă jurisdicție bisericească, căci cine ar putea spune că din faptul hirotonirii lui Atanasie Anghel de către mitrop. Teodosie al Ungrovlahiei sau a lui Andrei Șaguna de către mitrop. sîrb Iosif Raiacici la Carlovitz ar fi decurs și subordonarea jurisdicțională a acestora și-a Bisericilor lor față de cei ce i-au hirotonit?!

Sever Buzan

CUVIOSUL SILUAN ATONITUL (1866—1938)

ÎNSEMNĂRI DUHOVNICEŞTI*

XX. SFATURI ASCETICE, OBSERVAŢII ŞI GÎNDURI DE PE URMĂ

Gîndurile mele au suferit încercare ani îndelungaţi. Bunătatea Domnului m-a însoţit neîncetat. Iar dacă, ca un Bun Păstor, Domnul nu m-ar fi luminat cu harul Lui, vrăjmaşii m-ar fi înghiţit.

Scriu despre bunătatea Domnului şi îmi este uşor să scriu, căci sufletul meu cunoaşte pe Domnul prin Duhul Sfînt şi el ştie cît de mult îi iubeşte El pe oameni. În marea Lui iubire şi blîndeţe Domnul nu-şi aduce aminte de păcatele noastre.

Neobosită, mintea mea doreşte cînd să se roage, cînd să scrie sau să vorbească despre Dumnezeu, dar sufletul meu nu vrea să audă nimic din lucrurile lumii acesteia.

*

Dacă cel căruia nu i s-a dat să înveţe, o face totuşi, el jigneşte şi supără pe Dumnezeu.

Cînd vorbeşti şi scrii despre Dumnezeu, roagă-te şi cere Domnului să te-ajute şi să te lumineze şi Domnul te va ajuta şi povăţui. Cînd ai o nedumerire, închină-te de trei ori pînă la pămînt şi zii: „Doamne, Tu vezi că sufletul meu este încurcat şi nedumerit şi mi-e frică să nu mă înşel. Luminează-mă, Doamne". Şi cu siguranţă Domnul te va învăţa, căci El este aproape de noi. Dar dacă te îndoieşti, nu vei primi ceea ce ceri. De aceea a zis Domnul lui Petru: „Pentru ce te-ai îndoit, puţin credinciosule?" (Mt. 14, 31), atunci cînd acesta începea să se scufunde în valuri. Atunci cînd se îndoieşte, sufletul începe să se scufunde în gîndurile cele rele.

„Doamne, dă-ne credinţă neclintită în Tine prin Duhul Sfînt"!

Sînt oameni — şi chiar persoane sus-puse — care nu se adresează Domnului atunci cînd apare o greutate sau o problemă, dar atunci trebuie spus deschis: „Doamne, sînt păcătos şi nu ajung să înţeleg ce trebuie să fac. Tu însă Care eşti milostivire, arată-mi cum şi ce trebuie să fac!" Domnul Cel milostiv nu vrea ca sufletul nostru să se cufunde în zăpăceala şi încurcătura care vine de la Vrăjmaşul şi ne insuflă ce trebuie făcut şi ce nu trebuie făcut.

*

Dacă ştim multe, să mulţumim Domnului pentru cunoaşterea care ne-a fost dată. Dar numai ştiinţa singură nu e deajuns. Sufletul trebuie să aducă încă şi roadele Duhului sau cel puţin, un grăunte mic care la vremea lui va creşte şi va aduce roade multe.

*

Scriu şi mi-este uşor să scriu pentru că sufletul meu cunoaşte pe Domnul. E însă mult mai bine să te rogi fără împrăştiere, căci rugăciunea e mai de preţ decît orice. Dar sufletul nu are putere să se roage necontenit cu aceeaşi ardoare, de aceea trebuie să i se dea răgaz de odihnă în osteneala rugăciunii. Atunci poţi să citeşti, sau să meditezi, sau să scrii despre Dumnezeu — după cum ne insuflă Domnul căci astfel sufletul îşi găseşte odihna în Domnul; Domnul îmbrăţişează

---

* Arhim. Sophrony. *Starets Silouane. Moine du mont Athos. Vie-Doctrine-Ecrits*, Paris, 1973, p. 437—450.

sufletul întreg şi atunci nimic nu mai există pentru el decît Dumnezeu.

Cînd sufletul este în Dumnezeu, el uită cu totul lumea şi vede pe Dumnezeu. Alteori însă, Domnul îndeamnă prin harul Său sufletul să se roage pentru lumea întreagă şi uneori chiar şi pentru un singur om. Cînd şi cum vrea Domnul.

Dar ca să fii în stare să vezi tainele dumnezeieşti trebuie să rogi necontenit pe Domnul să-ţi dea cuget smerit şi atunci le vom cunoaşte prin Duhul Sfînt.

*

Află că dacă o nenorocire loveşte un popor şi sufletul tău plînge pentru el înaintea lui Dumnezeu, Dumnezeu se va milostivi de el. De aceea a atins Duhul Sfînt sufletul tău şi ţi-a dat rugăciune pentru oameni, ca ei să dobîndească milă. Iată cum iubeşte Domnul Cel milostiv făptura şi zidirea Sa.

Poate va zice cineva: „Cum să mă rog pentru lumea întreagă, cînd nu pot să mă rog nici pentru mine însumi?" Aşa vorbeşte însă cel ce n-a înţeles că Domnul ascultă rugăciunile noastre şi ia aminte la ele.

Roagă-te simplu, ca un copil, şi Domnul va asculta rugăciunea ta. Domnul nostru este un Părinte a cărui milă întrece tot ceea ce ne-am putea închipui sau gîndi, şi numai Duhul Sfînt singur ne descoperă iubirea Lui nemărginită.

*

Celui ce se roagă, pentru cei în nenorociri, Domnul le dă o rugăciune fierbinte pentru oameni. El se roagă cu lacrimi pentru poporul pe care-l iubeşte şi pentru care suferă, şi această durere a lui este plăcută lui Dumnezeu.

Cei ce se roagă pentru lumea întreagă sînt aleşii Domnului. Pustnicului Parfeni din Kiev (sec. XIX), care voia să ştie care e rostul „schimei celei mari" a monahilor, Maica Domnului i-a dat acest răspuns: „Monahul care a îmbrăcat schima cea mare e un om care se roagă pentru întreaga lume".

*

Domnul vrea să-i mîntuiască pe toţi oamenii şi în bunătatea Lui cheamă la El lumea întreagă. El nu lipseşte sufletul de voinţa lui, ci prin harul Său El îl îndreaptă spre bine şi-l atrage spre dragostea Lui. Cînd Dumnezeu vrea să se milostivească de cineva, atunci insuflă altora dorinţa de a se ruga pentru acesta şi-i ajută în rugăciunea lor. De aceea trebuie ştiut că atunci cînd se naşte dorinţa de a te ruga pentru cineva, e semn că Domnul Însuşi vrea să se milostivească de acest suflet şi ascultă cu bunăvoinţă rugăciunile tale. Dar nu trebuie confundată această dorinţă de a te ruga insuflată de Domnul, cu cea iscată de înclinarea pătimaşă spre persoana pentru care te rogi.

Cînd rugăciunea e insuflată de Domnul, ea izvorăşte numai din compătimire pentru cineva în viaţă sau adormit, şi atunci rugăciunea este liberă de orice legătură şi ataşament pătimaş. În această rugăciune sufletul suferă pentru acesta şi se roagă din toată inima, ceea ce e un semn al bunătăţii dumnezeieşti.

*

Am făcut eu însumi experienţa acestui fapt: am observat că mila lui Dumnezeu a intervenit de multe ori şi puternic în viaţa mea şi în viaţa celor pentru care m-am rugat. Şi am înţeles astfel că dacă Domnul ne dă să suferim pentru cineva şi ne insuflă dorinţa de a ne ruga pentru această persoană, aceasta înseamnă că Domnul vrea să reverse asupra ei mila Lui. De aceea, dacă suferi pentru cineva, trebuie să te rogi pentru el, pentru că atunci Domnul vrea să-i dea, pentru tine, harul Său. Tu roagă-te şi Domnul te va asculta şi vei slăvi pe Dumnezeu.

*

Orice mamă care află că copiii ei sînt în nenorocire, suferă cumplit şi uneori chiar şi moare. Ceva asemănător am simţit şi eu. Un copac doborît şi cu crengile toate tăiate a început să se rostogolească cu repeziciune pe coastă în direcţia unui om. Îl vedeam dar, din pricina spaimei mari care m-a cuprins, n-am putut să-i strig: „Repede, fereşte-te!" Inima mi s-a strîns de plîns şi copacul s-a oprit. Omul era un străin pentru mine; nu-l cunoşteam, dar dacă ar fi fost unul dintre cei de aproape ai mei, mă îndoiesc că aş mai fi rămas în viaţă.

*

Rugăciunea celor mîndri nu e plăcută Domnului. Dar cînd suferă sufletul unui om smerit, Domnul îl ascultă negreşit. Un „stareţ", ieroschimonah, ce trăia pe coasta Athosului, a văzut cum urcau la cer rugăciunile monahilor — şi faptul

nu mă uimeşte deloc. Acelaşi „stareţ", în copilărie văzînd supărarea tatălui său din pricina unei mari secete care ameninţa să nimicească întreaga recoltă de grîne, s-a dus pe un cîmp cu cînepă din grădină şi a început să se roage astfel:

„Doamne, Tu eşti bun, Tu ne-ai făcut, ne hrăneşti şi îmbraci. Vezi, Doamne, cît de nenorocit e tatăl meu fiindcă nu plouă. Fă să cadă ploaie pe pămînt".

Şi îndată s-au făcut nori, a căzut ploaie şi pămîntul s-a umplut de apă.

Un alt „stareţ" ce trăia pe malul mării, lîngă un liman, mi-a povestit următoarele:

„Era o noapte foarte întunecată. Limanul era plin de bărci de pescari. S-a pornit o furtună cumplită a cărei vijelie creştea cu repeziciune. Bărcile au început să se lovească unele de altele. Oamenii încercau să le lege de mal, dar lucrul era cu neputinţă din cauza întunericului şi furtunii. Deruta era totală. Pescarii strigau cu voce tare şi era groaznic să auzi strigătele înspăimîntate ale acestor oameni. Am simţit o adîncă durere pentru ei şi m-am rugat cu lacrimi: „Doamne, potoleşte furtuna, linişteşte valurile, ai milă de poporul tău chinuit, şi scapă-l". Şi îndată furtuna a încetat, marea s-a liniştit şi oamenii liniştindu-se au dat slavă şi mulţumire Domnului".

Odinioară credeam că Domnul nu face minuni decît ca răspuns la rugăciunile Sfinţilor, dar acum am înţeles că Domnul face minuni şi pentru cel păcătos, de îndată ce sufletul lui se smereşte, căci, atunci cînd omul învaţă smerenia, Domnul ascultă rugăciunile lui.

Mulţi zic, din lipsă de experienţă, că cutare Sfîntă a făcut o minune, dar eu am înţeles că Duhul Sfînt Care locuieşte în om e Cel ce săvîrşeşte minunile. Domnul vrea ca toţi să se mîntuiască şi să trăiască veşnic împreună cu El, de aceea El ascultă rugăciunile pe care I le adresează omul păcătos pentru binele altora sau al său propriu.

*

Pentru cei ce îmi cer să mă rog pentru ei, Îl implor pe Domnul cu lacrimi: „Doamne, dă-le Duhul Tău Cel Sfînt, ca ei să Te cunoască prin Duhul Sfînt!"

*

Domnul ne iubeşte nemăsurat pe noi păcătoşii. El dă omului pe Duhul Sfînt şi prin Duhul Sfînt sufletul cunoaşte pe Domnul; în El, acesta îşi găseşte fericirea, Îi mulţumeşte şi-L iubeşte; în marea lui bucurie el suferă pentru întreaga lume şi doreşte cu tărie ca toţi oamenii să cunoască pe Dumnezeu, căci Domnul Însuşi vrea aceasta pentru toţi. Dar această compasiune nu este cu putinţă decît prin har, fie el şi un slab. Căci lipsit de har sufletul e ca un animal.

O, cît plîng oamenii să cunoască pe Dumnezeu! Dar noi, creştinii ortodocşi sîntem fericiţi căci Îl cunoaştem pe Dumnezeu. Duhul Sfînt ne-a dat această cunoştinţă. Şi El ne învaţă să-i iubim chiar şi pe vrăjmaşii noştri.

*

Pînă cînd nu cunoaşte ceva mai mult, omul e mulţumit cu puţinul pe care-l are. Seamănă cu un cocoş care trăieşte la ţară, într-o mică ogradă, unde vede cîţiva oameni şi cîteva dobitoace, cunoaşte cîteva zeci de găini şi e mulţumit cu viaţa lui căci nu ştie nimic mai mult.

Dar vulturul ce zboară în nori, care îmbrăţişează cu privirea-i ageră depărtările, care respiră de departe miresmele pămîntului, care se bucură de frumuseţea lumii şi cunoaşte multe ţări, mări şi rîuri, care vede o mulţime de animale şi de păsări, acest vultur n-ar fi fericit dacă ar fi pus într-o mică ogradă laolaltă cu cocoşul.

La fel şi omul, cîtă vreme nu cunoaşte altceva mai mult, se mulţumeşte cu puţin. Astfel, adeseori un ţăran sărac e mulţumit să aibă ceva hrană şi haine de îmbrăcat şi mulţumeşte pentru aceasta lui Dumnezeu. Dar omul învăţat şi cu carte multă nu se va mulţumi cu o asemenea viaţă şi va căuta spaţii mai vaste pentru mintea lui.

Tot aşa e şi în viaţa duhovnicească. Cel ce n-a cunoscut harul Duhului Sfînt se aseamănă cocoşului care nu ştie de zborul vulturului în înălţimile cerului; el nu ştie simţirea smerită a inimii pe care o dă iubirea dumnezeiască. Cunoaşte pe Dumnezeu din natură şi Scriptură; se mulţumeşte cu o regulă şi aceasta îl mulţumeşte, ca şi cocoşul care e mulţumit cu soarta lui şi nu îi pare rău că nu e vultur.

Dar cel ce acunoscut pe Domnul prin Duhul Sfînt se roagă ziua și noaptea, pentru că harul Sfîntului Duh îl îndeamnă să iubească pe Domnul. Dulceața harului dumnezeiesc îl ajută să îndure cu ușurință toate încercările pămîntului; sufletul lui dorește neîncetat pe Domnul și numai pe El, și caută neîncetat harul Duhului Sfînt.

*

Cel ce vrea să se roage neîncetat trebuie să fie înfrînat în toate și ascultător bătrînului („starețului") pe care-l slujește. Trebuie să se deschidă cu încredere părintelui său duhovnicesc și să creadă că Duhul Sfînt trăiește și e viu în el, și atunci nu va avea gîndurile rele împotriva lui. Pentru ascultarea lui sfîntă un asemenea om va fi povățuit prin har și va înainta în smerenia lui Hristos. Dar dacă gîndești: „N-am nevoie de sfaturi" și dacă lasă ascultarea, va deveni irascibil și nu numai că nu va înainta, dar va pierde și rugăciunea.

Pentru ca să păzești rugăciunea, trebuie să iubești pe cei ce te supără și ocărăsc și să te rogi pentru ei pînă ce sufletul tău se va fi împăcat cu ei, și atunci Domnul îți va da rugăciune neîncetată, căci El dă rugăciunea celui ce se roagă pentru vrăjmașii lui.

Adevăratul învățător al rugăciunii e Domnul Însuși. Pacea Domnului domnește în sufletul celui ce se roagă cum trebuie. Inima celui ce se roagă trebuie să fie plină de milă și compasiune pentru toată zidirea; ea iubește pe toți oamenii și are milă de toți, căci harul Duhului Sfînt a învățat-o iubirea.

Rugăciunea e un dar al Duhului Sfînt. Demonii ispitesc prin toate mijloacele pe om ca să-l smulgă de la aduce-ea aminte de Dumnezeu și de la rugăciune. Dar sufletul care iubește pe Domnul năzuiește spre El și Îi adresează direct rugăciunea lui:

„Sufletul meu tînjește după Tine și Te caută cu lacrimi".

Rugăciunea inimii țîșnește fără efort; harul însuși săvîrșește rugăciunea în inimă. Tu însă, smerește-te cît poți. Ține mintea și inima ta și în iad. Cu cît te vei coborî pe tine însuți mai jos, cu atît mai înalte vor fi darurile lui Dumnezeu.

*

Slavă milostivirii Domnului, căci El ne dă nouă, păcătoșilor să fim în Dumnezeu.

Ca să rămîi în Dumnezeu, mulțumește-te cu ce ai, chiar dacă n-ai nimic. Fii mulțumit și laudă pe Dumnezeu pentru că n-ai nimic. Să-ți fie de ajuns faptul de a sluji pe Dumnezeu și El te va număra printre Sfinții Lui.

*

Cel ce vrea să iubească pe Domnul trebuie să iubească pe vrăjmașii săi și să fie fără răutate; atunci Domnul îi dă bucuria de a-L slăvi neîncetat, ziua și noaptea. Vei uita lumea și cînd îți vei reveni în tine și-ți vei aduce aminte din nou de ea, te vei ruga din adîncul inimii pentru ea.

Așa trăiau Sfinții, căci Duhul Sfînt învăța sufletul să se roage pentru oameni.

*

Duhul Sfînt ne învață să iubim pe Dumnezeu iar iubirea păzește poruncile. Domnul a zis: „Cel ce Mă iubește, păzește poruncile Mele" (In. 15—23). Dacă Adam ar fi iubit pe Domnul așa cum L-a iubit Maica Domnului, ar fi păzit porunca Lui. Și vedem din însăși experiența noastră că mintea celui ce iubește pe Dumnezeu e călăuzită de harul dumnezeiesc și simte toate vicleniile vrăjmașului. Atunci cînd Domnul mîngîie sufletul, el nu mai vede vrăjmași: nu mai vede decît pe Domnul.

*

Cel ce ascultă de legea dumnezeiască va înțelege desăvîrșirea tuturor poruncilor Domnului. Orice poruncă ai lua, ea îți aduce bucurie și veselie. Ia, de pildă, prima poruncă: să iubești pe Dumnezeu. Dacă crezi că Dumnezeu ne iubește, pentru acest gînd vei primi pacea. Ia a doua poruncă: să iubești pe aproapele tău. Dacă crezi că Domnul îi iubește pe ai Săi și că Duhul Sfînt este în tine, sufletul tău se va desfăta de legea lui Dumnezeu; o vei cerceta ziua și noaptea și vei primi darul deosebirii binelui și răului.

*

Cînd Domnul vrea să mîngîie un suflet care suferă, îi dă bucurie, lacrimi, un

simțămînt smerit al inimii și pacea sufletului și a trupului, și uneori Se descoperă pe Sine însuși sufletului.

Apostolii au văzut pe Domnul în slavă cînd S-a schimbat la față pe Tabor; dar mai tîrziu, în ceasul Pătimirii Lui, au luat-o la fugă de frică. Aceasta e slăbiciunea și ușurătatea omului. Într-adevăr sîntem pămînt și încă pămînt păcătos. De aceea a zis Domnul: „Fără de Mine nu puteți face nimic". Așa este. Cînd harul este în noi, sîntem într-adevăr smeriți, înțelegerea noastră e mai vie, iar noi sîntem ascultători, blînzi și plăcuți lui Dumnezeu și oamenilor; dar atunci cînd pierdem harul, ne uscăm ca o mlădiță ruptă dintr-o viță.

Dacă nu-l iubești pe fratele tău pentru care Însuși Domnul a murit în mari suferințe, e pentru că te-ai tăiat din Vița care este Domnul; dar cel ce luptă cu păcatul va fi susținut de Domnul.

*

Adeseori omul e atît de slab că n-are putere nici să alunge o muscă și nu poate izgoni din sufletul său gîndurile cele rele. Dar chiar și în această slăbiciune mila lui Dumnezeu îl păzește pe om: gîndurile rele pier și Dumnezeu singur se află în suflet, în minte și peste tot.

*

Prin el însuși omul e firav ca o floare a cîmpului: toți o iubesc și toți o calcă în picioare.

Așa e și omul: uneori e slăvit, alteori în necinste. Dar cel ce iubește pe Domnul Îi mulțumește pentru orice suferință și-și păstrează seninătatea atît în înălțare cît și în înjosire.

*

Socotesc că trebuie să mănînci atît cît, după ce ai mîncat, să mai vrei încă să te rogi; astfel, mintea rămîne mereu rîvnitoare și năzuieste spre Dumnezeu ziua și noaptea. Apoi, trebuie să trăiești în simplitate ca pruncii; atunci harul dumnezeiesc va rămîne pururea în suflet, pentru dragostea lui Domnul i-l dă fără a-i cere nimic, în schimb. Purtînd în el acest har, sufletul trăiește ca și cum ar fi pe lumea cealaltă; dragostea de Dumnezeu Îl atrage atît de puternic că nu mai dorește să vadă această lume, deși o iubește și pe ea.

*

Cum pot știi dacă Domnul mă iubește sau nu? Iată cîteva semne: dacă te lupți cu tărie împotriva păcatului, e pentru că Domnul te iubește. Dacă iubești pe vrăjmașii tăi, ești și mai iubit de Dumnezeu. Iar dacă-Ți dai viața pentru ceilalți, ești foarte iubit Domnului Care și-a dat și El viața pentru noi.

*

Odinioară nu știam ce înseamnă să ai sufletul bolnav, dar acum îl văd limpede la mine și la alții. Cînd sufletul se smerește și se lasă în voia lui Dumnezeu, el își găsește iarăși seninătatea și o mare pace în Dumnezeu, și din pricina acestei bucurii, el se roagă ca toți oamenii să cunoască pe Domnul prin Duhul Sfînt care dă mărturie limpede în sufletul lui de mîntuirea lui.

*

„Domnul din cer a privit peste fiii oamenilor să vadă de este cel ce înțelege sau cel ce-L caută pe Dumnezeu" (Ps. 13, 2).

*

Monahul cugetă la legea Domnului ziua și noaptea; și zi și noapte el duce un război necontenit împotriva Potrivnicului. El trebuie să cucerească șapte întărituri:

1. să-și taie voia proprie;
2. să se predea ascultării de bătrînul („stărețul") său;
3. să-și veștejească sufletul prin iubirea de Dumnezeu;
4. să iubească sărăcia;
5. să-și învingă mîndria și iubirea de sine;
6. să se smerească;
7. să-și predea sufletul în mîinile lui Dumnezeu, adică să lase orice lucru pe seama lui Dumnezeu.

Să vedem acum ce răsplăți primește monahul de la Domnul, încă de pe pămînt, ca roade ale biruinței sale.

1. pacea conștiinței;
2. sufletul și trupul primesc pacea care vine de la Domnul;

3. sufletul iubeşte pe Domnul şi văzîndu-l, ştie că Domnul ne iubeşte;
4. din dragoste de Dumnezeu, sufletul iubeşte pe aproapele lui ca pe sine însuşi;
5. sufletul îşi găseşte odihna în Dumnezeu şi vede slava lui Dumnezeu şi mila Lui;
6. merge cu trupul pe pămînt şi lucrează cu mîinile, dar mintea lui e în Dumnezeu; văzîndu-L, uită pămîntul, căci iubirea dumnezeiască face sufletul să-şi iubească Iubitul;
7. sufletul simte harul lui Dumnezeu în gîndurile lui;
8. simte harul în inima lui;
9. simte harul chiar şi în trupul lui;
10. iubirea dumnezeiască îi deschide Împărăţia cerurilor şi sufletul cunoaşte prin Duhul Sfînt pe Domnul aşa cum El este.

*

Vouă, celor ce mă veţi citi, vă cer iertare pentru cele ce le-am scris, pentru greşelile mele, pentru toate, şi vă cer să vă rugaţi pentru mine.

Dar am scris acestea pentru că am fost împins de dragostea dumnezeiască de care nu mă mai pot sătura. Şedeam la masă şi întreg sufletul meu era absorbit în Dumnezeu, nici un gînd nu s-a apropiat de mine să mă împiedice să scriu despre Domnul pe Care-L iubesc. Cînd scriu un cuvînt, nu ştiu încă care va fi următorul, ci acesta se naşte în mine iar eu îl scriu. Cînd încetez să mai scriu, gîndurile se îmbulzesc din nou şi tulbură sufletul meu atît de uşor de clătinat, dar atunci plîng Domnului Celui milostiv şi Domnul îmi dă harul Lui mie, zidirii Sale căzute.

Gîndurile de pe urmă. Trupul meu e întins pe pămînt, dar mintea mea se avîntă să vadă pe Domnul în Slava Lui. Deşi sînt un mare păcătos, Domnul mi-a dat să-L cunosc prin Duhul Sfînt. Sufletul meu Îl cunoaşte şi ştie că bunătatea Lui e nemăsurată şi ce bucurie străluceşte din El.

Cîtă vreme n-a cunoscut harul dumnezeiesc, sufletul se teme de moarte. Se teme şi de Dumnezeu, pentru că nu ştie cît este de smerit, de blînd şi de milostiv. Căci nimeni nu poate înţelege dragostea lui Hristos înainte de a fi gustat harul Duhului Sfînt.

Fraţi prea iubiţi în Domnul, Domnul Însuşi e martor pentru sufletul meu că scriu adevărul. Să ştiţi aceasta fraţilor, şi nimeni să nu se amărască: cel ce nu iubeşte pe fratele său, nu iubeşte nici pe Dumnezeu. Scriptura ne face cunoscut limpede acest adevăr, iar noi trebuie să-l împlinim întocmai. Atunci vei simţi în tine însuţi bunătatea Domnului care va răpi sufletul tău, căci dulce este harul Domnului.

*

Tînărul îşi caută o mireasă şi tînăra îşi caută un mire. Aceasta e viaţa pe pămînt, binecuvîntată de Dumnezeu. Dar sufletul pe care şi l-a ales Domnul şi căruia Acesta îi dă să guste dulceaţa iubirii dumnezeieşti, nu socoteşte că viaţa de aici se compară cu iubirea dumnezeiască. El nu se preocupă decît numai de Dumnezeu şi nu se alipeşte de nimic pămîntesc. Iar cînd se apropie de el gînduri pămînteşti, sufletul nu află în ele nici o plăcere, căci nu poate iubi bucuriile acestei lumi, ci năzuieşte întreg la cele cereşti.

*

Maica Domnului şi Iosif L-au căutat neliniştiţi pe Hristos cînd El a rămas la Ierusalim discutînd în Templu cu bătrînii; şi nu l-au găsit decît după trei zile.

Cît de îndurerată trebuie să fi fost inima Maicii Domnului în acele zile! Ea se gîndea în sine: „Unde eşti, copilul meu prea iubit? Unde eşti scumpa mea lumină? Unde eşti, inima mea preaiubită?“

Aşa trebuie să caute fiecare suflet pe Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Fecioarei pînă ce-L va fi găsit.

*

Sufletul care a cunoscut iubirea dumnezeiască în Duhul Sfînt încearcă în ceasul morţii o anume frică atunci cînd Îngerii îl conduc spre Domnul căci, trăind în lume, el se ştie vinovat de păcate. Dar cînd va vedea pe Domnul, el va fi fericit să vadă Faţa milostivă şi blîndă, iar Domnul nu-şi va mai aduce aminte de păcatele lui din pricina marii Lui blîndeţi şi iubiri. Încă de la prima privire arun-

:ată asupra Domnului sufletul este năpădit de dragostea dumnezeiască; iar această iubire și dulceață a Duhului Sfînt îl preschimbă pe de-a întregul.

*

Părinții noștri au trecut de pe pămînt la cer. Ce fac ei acolo sus? Rămîn în dragostea dumnezeiască și văd frumusețea Feței dumnezeiești. Frumusețea Domnului umple tot sufletul de bucurie și iubire. Această bucurie e cunoscută și pe pămînt dar într-o mai mică măsură. Pe pămînt Domnul dă omului să sufere pe măsura lui focul harului, atît cît va vrea să i-l dea Mîna generoasă a Domnului.

*

Sufletul meu se apropie de moarte. El dorește fierbinte să vadă pe Domnul și să rămînă veșnic împreună cu El.

Domnul mi-a iertat o mulțime de păcate și mi-a dat să cunosc prin Duhul Sfînt cît de mult îi iubește El pe oameni.

Cerul întreg se minunează de Întruparea Domnului: cum El, Stăpînul lumii, a venit să ne mîntuiască pe noi păcătoșii, cîștigîndu-ne odihna veșnică prin suferințele Sale. Sufletul meu nu mai vrea să se gîndească la nici un lucru pămîntesc ci este atras doar acolo unde este Domnul.

Dulci inimii sînt cuvintele Domnului atunci cînd Duhul Sfînt dă sufletului să le înțeleagă. Cînd Domnul trăia pe pămînt, îl urmau mari mulțimi; zile întregi acești oameni nu se puteau dezlipi de El ci, uitînd de hrana cea pămîntească, erau înfometați să audă cuvintele Lui blînde și dulci.

Sufletul iubește pe Domnul și tot ceea ce-l împiedică să se gîndească la Dumnezeu îl întristează. Și dacă încă pe pămînt sufletul gustă atît de intens dulceața Duhului Sfînt, cît de mare încă va fi atunci bucuria lui sus, în cer!

*

Toată ziua și noaptea întreagă sufletul meu își aduce aminte de Tine, Doamne, și Te caută fără încetare. Duhul Tău mă îndeamnă să Te caut și mintea mea se bucură de amintirea Ta. Sufletul meu Te-a iubit, el este fericit că Tu ești Domnul meu și Dumnezeul meu și tînjește după tine pînă la lacrimi. Chiar dacă totul ar fi frumusețe în lume, nimic din ceea ce este pe pămînt nu mă ține: „sufletul meu nu dorește decît pe Domnul și, ca un prunc care și-a pierdut mama, el se avîntă necontenit spre Domnul strigînd:

„Sufletul meu tînjește după Tine și Te caută cu lacrimi".

*

Iubind pe Domnul sufletul devine ca nebun: omul rămîne așezat, tăcut și nu mai vrea să vorbească; ca un nebun el privește lumea și n-o dorește, nici măcar nu o vede. Și oamenii nu știu că el vede pe Domnul Cel adorat; lumea e uitată, ca rămasă în urmă, și sufletul nu vrea să se mai gîndească la ea căci în ea nu e nici o dulceață.

Așa este sufletul care a cunoscut dulceața Duhului Sfînt.

Doamne, revarsă iubirea Ta peste întreaga lume.

Duhule Sfinte, vino și Te sălășluiește întru noi ca toți cu un glas să slăvim pe Ziditorul nostru, TATĂL, FIUL ȘI SFÎNTUL DUH. Amin.

Traducere
de
Pr. prof. Ioan I. Ică

Îndrumări omiletice

SFÎNTUL PROOROC IOAN BOTEZĂTORUL

Înțelept a rînduit dumnezeiasca Biserică creștină, ca în ziua următoare a praznicului împărătesc al Botezului Domnului Iisus Hristos să se cinstească cel mai mare dintre toți proorocii, Sfîntul Ioan Botezătorul, personalitatea morală întîistătătoare în rîndurile tuturor oamenilor.

„Nașterea sa de bucurii făcătoare", cum o caracterizează o cîntare bisericească, este rod al rugăciunilor statornice și smerite a drepților săi părinți, preotul Zaharia și Elisabeta.

Fiind plin de Duh Sfînt și-a închinat pe de-a-ntregul viața lui Dumnezeu, încă din pruncie. Nu urmează tatălui său în slujba preoțească de la templu, ci slujește planului pe care Dumnezeu i l-a rînduit, acela de a pregăti poporul evreu pentru ieșirea la propovăduire a lui Iisus Hristos.

Misiunea pe care și-o ia pe umerii săi cu avînt, dar și cu răspundere, nu era ușoară. Trăirea în pustie, viața ascetică aspră, practicarea intensă a postului, a rugăciunii și meditației, i-au dat tăria să poată realiza marele său obiectiv și în același timp să se formeze ca pilduitoare personalitate morală, în legătură cu care personalitatea Mîntuitorului Iisus Hristos a cuvîntat: „Adevăr, adevăr grăiesc vouă, că dintre cei născuți din femeie, nimeni nu a fost mai mare ca Ioan Botezătorul" (Lc. 7, 28).

Renunțările la deșartele pofte lumești, înfrînările, sensibilizările cu privire la întruparea virtuților și alte binecuvîntate strădanii, au fost trepte pe care proorocul a urcat de la omul în trup la acela de înger trăitor în trup. S-a împodobit cu o întreagă cunună de virtuți, dar mai cu osebire cu aceea a smereniei. Pe treptele acesteia cobora pînă-ntr-acolo ca să poată spune „Hristos se cade să crească, iar eu să mă smeresc"...

În cuvintele sale predicatoriale, nu lingușește pe nimeni, nu mîngîie ci îngrijește cînd e vorba să se lupte cu patimile unor învîrtoșați contemporani ai săi. Sinceritatea nu-l părăsește nici un moment. Are darul de a pătrunde în conștiința oamenilor și de a o sensibiliza. Prin caracterul său de mare postitor și rugător, de ascet, se impune mulțimilor. Nici un profet nu a rostit cu mai multă putere ca el, cuvîntul ce se potrivește nespus de mult pentru vindecarea celor sfărîmați de fărădelegi: „Pocăiți-vă!" (Mt. 3, 2).

Oare ce includea în sinea sa acest profetic îndemn? A se pocăi înseamnă cercetare de sine din punct de vedere moral; înseamnă a înțelege gravitatea păcatelor ce le-ai comis; a resimți regrete atît de adînci încît să te hotărăști de îndată a te lepăda de întreg cortegiul nefast al păcatelor săvîrșite și a începe o nouă viață în deplin acord cu voia lui Dumnezeu.

Păcătoșilor, și îndeosebi fariseilor fățarnici le cerea „să facă roade vrednice de pocăință" (Mt. 3, 8), adică să dea dovadă de înțelepciune, de dreaptă cumpătare, bărbăție și demnitate, deoarece unele ca acestea lipseau în viața lor cu desăvîrșire.

Cu îndrăzneală de erou al moralității de peste veacuri, Sfîntul Ioan Botezătorul, geniul adevărului, al sfințeniei și al dreptății, l-a mustrat pe regele Irod, zicîndu-i:

— „Nu-ți este îngăduit a ține în căsătorie pe soția fratelui tău"...

Acest rechizitoriu legal a avut ca urmare omorîrea în temniță a proorocului, prin tăierea capului cu sabia. Nu trebuie să trecem cu vederea cel mai important act din viața sa, și anume că la împlinirea vîrstei de treizeci de ani, Sfîntul Ioan Botezătorul a coborît din pustie pe malurile rîului Iordan, pentru a predica cu negalat zel mulțimilor și a le boteza.

Cu acest prilej a botezat în repejunile apelor rîului Iordanul pe Mîntuitorul Iisus Hristos, împlinind în acest fel voia lui Dumnezeu-Tatăl. În momentul cînd a

săvîrşit acest slăvit botez, Duhul Sfînt S-a coborît din cer în chip de porumbel şi a stătut asupra capului Mîntuitorului Iisus, iar din cer s-a auzit glasul lui Dumnezeu-Tatăl, zicînd: „Acesta (ce se botează) este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit"... (Mt. 3, 17).

De la acest sublim eveniment s-au scurs pînă azi două mii de ani. Se vede şi azi minunat lucru, aproape de localitatea Ain-Karim, locul singuratic ce l-a format ca mare personalitate morală pe „cel mai mare om născut din femeie". Se văd izvoarele în care-şi potolea setea cel care a fost „înger în trup" şi „prieten al Mirelui Hristos".

Şi riul Iordan îşi continuă şi azi curgerile sale, de parcă de departe îl auzi tainic glăsuind prin unduirea apelor sale:

„Aici S-a botezat Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu cel iubit de către cel mai slăvit decît toţi proorocii"...

Şi concomitent cu aceste glasuri se face auzit şi ecoul vocii puternice a marelui ascet care strigă continuu către oamenii zilelor noastre povîrniţi de păcate: „Pocăiţi-vă!"

„Faceţi roade vrednice de pocăinţă!" „Întoarceţi-vă la adevăratele valori ale vieţii, la valorile ei spirituale; trăiţi-vă viaţa din lăuntru în afară, din adîncul conştiinţei morale!"

Aşadar Sfîntul Ioan Botezătorul duce pînă la capăt, pînă la sfîrşitul veacurilor misiunea sa sublimă. Să acordăm deplină ascultare acestei misiuni, căci ea stă în planul lui Dumnezeu pentru veşnica noastră mîntuire şi necurmată fericire.

Preot Ioan Năftănăilă

PĂCATUL INVIDIEI SAU PIZMEI

Orice părinte, bun sau rău, neştiutor de carte sau om de ştiinţă, aflîndu-se grav bolnav pe patul de moarte, venind copiii în jurul lui, le dă unele sfaturi, dar pe unul accentuează în mod deosebit, şi anume: după dispariţia mea, să nu vă certaţi între voi, să nu ajungeţi la neînţelegeri şi pe la judecată; să trăiţi în pace, căci prin aceasta veţi dovedi că sînteţi fraţi adevăraţi, buni şi drepţi.

Să ne întrebăm, ce este păcatul invidiei? „Părerea de rău pentru binele aproapelui şi bucurie pentru nenorocirea lui". Şi de unde vine aceasta? Din ce neam? Din ce ţară? Ţara lor e lungă şi largă, cît întreaga lume, iar neamul lor e numeros ca nisipul mării. Invidia este o rădăcină formată din 2 ramuri din copacul celor şapte păcate de moarte sau capitale şi diavolul e mama şi tatăl ei. Să amintim cîteva exemple biblice din care să vedem ce este invidia şi care sînt urmările ei.

Sfînta Scriptură ne arată că pizmuind pe Dumnezeu, duhurile cerului, din ceata a zecea, în frunte cu îngerul Lucifer, a gîndit să-şi aşeze jilţul mai presus de stelele Dumnezeului Celui puternic şi cugeta: „Sui-mă-voi deasupra norilor şi asemenea cu Cel Preaînalt voi fi" (Isaia 14, 14). Cum fierul dă naştere ruginei şi lemnul cariului, tot aşa, multa libertate a dat naştere gîndului şi poftei celei rele, iar urmarea a fost iadul. Văzînd diavolul că pizma a fost cauza pierderii fericirii raiului, în cursul veacurilor, a strecurat-o în inimile oamenilor, mulţi, din cauza ei pierzînd cerul.

Cain şi Abel — Facere cap. 4.

Adam şi Eva au avut mai întîi doi copii, pe Cain şi pe Abel. Cain a fost lucrător de pămînt, iar Abel păstor de oi. Ei au adus jertfă lui Dumnezeu. Cain, din roadele pămîntului, iar Abel din întîi-născutele şi frumoasele sale oi. Dumnezeu, spre jertfa lui Cain n-a privit, iar spre jertfa lui Abel a privit şi a primit-o. Cain se întristează şi umplîndu-se de pizmă, ieşind împreună la cîmp, îl omoară pe Abel. Dumnezeu îl întreabă: „Unde este Abel, fratele tău"? iar el răspunde: „Nu ştiu! Nu sînt eu păzitor fratelui meu"! Dar Domnul îi zice: „Glasul sîngelui fratelui tău strigă către Mine din pămînt"! Cain a ajuns un fugar de la faţa lui Dumnezeu.

Iosif și frații săi (Facere 37—47)

Patriarhul Iacob a avut 12 feciori, dar pe Iosif îl iubea cel mai mult, fiind copilul bătrîneților sale, iar frații îl pizmuiau. Apoi, spunîndu-le două vise, din care rezulta că-i va stăpîni, l-au urît și mai mult. Într-o zi, tatăl său l-a trimis la cîmp să vadă de sînt sănătoși frații lui și oile lor. Văzîndu-l de departe, frații s-au sfătuit să-l omoare și l-au aruncat într-un puț, dar fiind fără apă, l-au scos și l-au vîndut la niște negustori care l-au dus în Egipt. Spre a ascunde fapta lor, frații săi au tăiat un ied, au muiat haina în sînge și au trimis-o tatălui, spunînd că, poate l-a mîncat vreo fiară. Tatăl s-a supărat foarte și l-a plîns multe zile.

Iosif a fost vîndut lui Putifar, comandantul gărzii de la curtea lui Faraon. Dar, Domnul era cu el și datorită înțelepciunii lui a primit cel mai mare rang, după Faraon, ajungînd administrator al întregii țări.

Din această întîmplare, multe lucruri importante se pot învăța, dar să ne oprim numai la ceea ce au spus tatălui lor, că l-ar fi mîncat vreo fiară sălbatică. Numai că acea fiară nu era nici lup, nici urs, nici leu, ci era omul tip lup, plin de invidie, în care nu există milă, ci sălbăticiune. Vă rog să citiți pe larg Facere 37—47, că multe învățături veți afla.

David și Saul

Dumnezeu trimite pe proorocul Samuel să-l ungă pe David rege peste Israel. În acea vreme, filistenii au strîns oștile pentru război împotriva israeliților, iar din tabăra lor a ieșit Goliat, luptător uriaș și puternic, și strigînd către cetele lui Israel, a zis să aleagă un om dintre ei, cu care să se lupte, și de-l va ucide le vor fi lor robi. Dar nimeni din tabăra lui Israel nu i-a stat împotrivă. Fiind trimis David de tatăl său, cu merinde și să vadă ce fac frații lui care plecaseră la război, a aflat de ocara de pe poporul lui Israel și a spus regelui Saul că va merge și se va bate el cu acest filistin, că „Domnul, Cel ce m-a scăpat de la lei și urși (cînd îi atacau turma) mă va scăpa și din mîna acestui filistean!". Iar Saul i-a zis: „Du-te și Domnul să fie cu tine!"

David, nefiind deprins cu armele și armura ostășească, și-a luat toiagul și praștia și a ieșit înaintea filisteanului zicînd lui: „Tu vii asupra mea cu sabie și cu lance și cu scut; eu însă vin asupra ta în numele Domnului Savaot, Dumnezeul oștirilor lui Israel..." Și aruncînd o pietricică din praștie, îl lovi în frunte încît căzu cu fața la pămînt, apoi îi luă sabia și-i tăie capul. Filistenii văzînd că uriașul lor a murit, au fugit.

Iar cînd se întorceau ei acasă, femeile din toate cetățile lui Israel ieșeau în întîmpinarea regelui Saul jucînd și strigînd: „Saul a biruit mii, iar David zeci de mii". Și Saul s-a umplut de mînie și s-a făcut vrăjmașul lui David pe viață și pe moarte, zicînd către fiul său și slugile sale să-l ucidă. Dar Ionatan, fiul lui Saul, a făcut legămînt cu David în fața Domnului și l-a ajutat să fugă de mînia tatălui său. Saul însă îl urmărește cu înverșunare peste tot unde se ascunde, în munți și în deșert, dar Domnul Cel atotputernic îl acoperă pe plăcutul Său. Ba încă îl dă pe Saul în mîna lui David, dar acesta îi taie numai o bucată din haina sa și arătîndu-i-o, îi spune că el nu ridică mîna împotriva unsului Domnului. Atunci Saul recunoaște bunătatea lui David zicîndu-i: „Tu ești mai drept decît mine, căci mi-ai răsplătit cu bine, iar eu te-am răsplătit cu rău... Domnul să-ți răsplătească cu bine pentru ceea ce ai făcut tu astăzi cu mine! De acum știu că fără îndoială vei domni și regatul lui Israel va fi tare în mîna ta" (I Regi 16—24).

Astfel de întîmplări sînt multe. Asemenea, și fariseii, cărturarii și saducheii, din pizmă i-au cauzat moarte lui Iisus Hristos. Sfînta Scriptură spune: „Că știa (Pilat) că din invidie L-au dat în mîna lui" (Matei 27, 18).

Dar, toți marii zavistnici își încheie viața în mod rușinos, iar chinurile iadului încep încă de pe pămînt. Deci, o inimă plină de răutate, suferință veșnică cauzează. Să luăm aminte la gîndurile noastre și să ne rugăm lui Dumnezeu să ne ferească de acest mare păcat împotriva aproapelui și fratelui nostru întru Hristos!

Arhim. Serafim Man
Mănăstirea „Sfînta Ana" Rohia

CUVÎNT LA ÎNTÎMPINAREA DOMNULUI

Cînd s-au împlinit 40 de zile de la naşterea Domnului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, Sf. Fecioara Maria, mama Sa, şi dreptul Iosif au venit cu pruncul Iisus la templul din Ierusalim, spre a aduce acolo rugăciune şi jertfă de mulţumire, potrivit rînduielilor Legii vechi (Levitic XII, 6).

Sf. Evanghelist Luca scrie (II, 22—39) că în acel timp era în Ierusalim un om, numit Simeon, care avusese o viaţă curată, fiind „drept şi temător de Dumnezeu... şi Duhul Sfînt era asupra lui". Pentru credinţa sa în venirea Mîntuitorului „i se făgăduise de către Duhul Sfînt că nu va vedea moartea, pînă ce nu va vedea pe Hristosul Domnului". Tot în Ierusalim trăia şi o bătrînă evlavioasă, proorociţa Ana, „care nu se depărta de templu, slujind noaptea şi ziua în post şi rugăciune".

Amîndoi au venit — „din îndemnul Duhului" — la templu, cînd Maica Domnului a intrat acolo cu pruncul Iisus şi au luat pe Prunc în braţe, mulţumind cu mare bucurie lui Dumnezeu pentru că i-a învrednicit de o cinste atît de aleasă. Căci toată viaţa, ei aşteptaseră ziua în care să întîmpine pe Mîntuitorul lumii.

Înţelegînd că nu i-a mai rămas mult de trăit pe pămînt, dreptul Simeon nu s-a înfricoşat în faţa morţii, ci cu un simţămînt de fericire a rostit: „Acum, slobozeşte pe robul Tău, Stăpine, după cuvîntul Tău, în pace, că văzură ochii mei mîntuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feţei tuturor popoarelor" (Luca II, 29—31). Cu ochii lui sufleteşti, bătrînul Simeon a văzut vrednicia Prea Curatei Fecioare Maria şi suferinţele prin care avea să treacă, cînd Fiul ei va fi răstignit pentru mîntuirea lumii. De aceea el a proorocit că prin sufletul ei va trece sabie (Luca II, 35).

Cîţi dintre drepţii Vechiului Testament n-ar fi dorit să aibă bucuria dreptului Simeon şi a proorociţei Ana?

Şi cîţi dintre creştini, citind cuvintele Sf. Evanghelii şi înţelegînd acea sfîntă privelişte a întîlnirii cu dumnezeiescul Prunc, nu şi-ar dori şi ei să-L întîmpine pe Domnul, să-I asculte învăţătura şi să-L roage pentru ajutor în călătoria acestei vieţi pămînteşti!

Mîntuitorul cunoaşte această dorinţă şi de aceea, înainte de a se înălţa la cer, ne-a făgăduit că va fi cu noi în toate zilele pînă la sfîrşitul veacului (Matei XXVIII, 20). El a întemeiat Biserica Sa, cea una şi sfîntă, unde este locul în care Îi simţim cel mai mult prezenţa. Mîntuitorul a lăsat-o „înaintea feţei tuturor popoarelor; lumină spre descoperirea neamurilor" (Luca II, 31—32), după cum a proorocit dreptul Simeon.

Întîmpinarea Domnului, ca Prunc, a avut loc în templul din Ierusalim, locaşul de închinăciune al vremii de atunci. Locul întîlnirii noastre cu Hristos-Domnul este locaşul sfinţit al Bisericii, întemeiată pe jertfa Crucii şi pe biruinţa învierii şi călăuzită neîncetat de Duhul Sfînt. Templul din Ierusalim a fost numai o umbră şi o preînchipuire a „Bisericii lui Hristos" (cf. Evr. IX, 9—10; X, 1). În legea cea nouă, „Biserica este — ca şi Întemeietorul ei — „sfîntă şi fără prihană" (Efes. V, 27). Ea deţine şi propovăduieşte tot adevărul dumnezeiesc, fiind „stîlp şi temelie a adevărului" (I Tim. III, 15) şi în sînul ei credincioşii pot întîmpina pe Domnul, simţind bucurii duhovniceşti netrecătoare.

Dreptul Simeon şi proorociţa Ana au avut o viaţă curată în dreptate, în post şi rugăciune. În inimile lor se sălăşluise o vie dorinţă de a-L vedea pe Domnul, de a-L primi în viaţa lor, de a nu se mai despărţi niciodată de El. Era o dorinţă sfîntă, care a fost bogat răsplătită.

Şi creştinii trebuie să fie cuprinşi de aceeaşi dorinţă.

Urmînd pildei dreptului Simeon, sîntem datori să cerem şi noi slobozirea minţii din robia păcatului şi luminarea voinţei spre înfăptuirea binelui ca dorinţa noastră după Hristos să înlăture dorinţele rele, să învingă tot felul de piedici, să ne înfrumuseţeze cu frumuseţea lăuntrică, să ne întărească în curăţenia inimii, căci numai „cei curaţi cu inima vor vedea pe Dumnezeu" (Matei V, 8). Cînd vom îndepărta deci din viaţa noastră patimile sufleteşti şi trupeşti şi vom sădi în noi credinţa, nădejdea şi dragostea, pacea, dreptatea şi adevărul, atunci vom dobîndi vrednicia de a-L întîmpina pe Domnul.

Şi cîte prilejuri binecuvîntate ne oferă Domnul, ca să ne întîlnim cu El! Îl întîmpinăm pe Hristos, ba mai mult, ne „îmbrăcăm în Hristos" (Gal. III, 27) în Taina Sf. Botez, cînd El ne primeşte în Sfînta Sa Biserică; ne întîlnim cu Mîntui-

torul în Taina Ungerii cu Sf. Mir, cînd El ne dă Harul Sf. Duh, în Taina Mărturisirii, cînd ne iartă greșelile, în Sf. Euharistie, cînd Domnul ne dă spre împărtășire propriul Său Trup și Sînge, cel jertfit pe Golgota pentru mîntuirea noastră. Așișderea și în celelalte Sfinte Taine ne găsim cu adevărat în prezența Sa. In toate slujbele Sf. Biserici, Hristos este de asemenea în mijlocul nostru. Căci locașurile noastre de închinare sînt sfințite, după cum mărturisește cuvîntul lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură: „Am sfințit biserica pe care ai zidit-o, ca să petreacă numele Meu acolo în veci și vor fi ochii Mei și inima Mea acolo în toate zilele" (III Regi IX, 3). Pe Sfînta Masă a fiecărei biserici este de față Mîntuitorul, în chip real, în Sfînta Împărtășanie și mereu ne așteaptă să-L întîmpinăm în rugăciunile și în cîntările noastre cu inimă credincioasă, înveșmîntată în dragoste.

Mai ales Sfînta Liturghie, vîrful cel mai ridicat al înălțimii duhovnicești, în care asistăm la viața și la jertfa Mîntuitorului, reprezintă prilejuri solemne, cînd credincioșii se întîlnesc cu Hristos și primesc de la El sfințirea. În Sfînta Împărtășire ne unim cu Hrist s, Care ne dă o viață veșnică (In. 6, 54)

O veche cîntare bisericească, de la vecernia praznicului Întîmpinării, se referă la această întîlnire, spunînd: „Acum poarta cerească se deschide. Că Dumnezeu-Cuvîntul, trup omenesc luînd de bună voie, ca să înnoiască firea omenească, ca un bun, și s-o cinstească de-a dreapta Părintelui".

Dar pentru ca întîlnirile noastre cu Mîntuitorul să fie rodnice și binecuvîntate cu vrednicie, ni se mai cere să avem o credință și o dragoste lucrătoare prin fapte bune. Căci în orice faptă bună ne întîlnim cu Hristos-Domnul, după cuvîntul spus de El-Însuși: „Dacă ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut" (Matei XXV, 10). Iată deci ce valoare deosebită are ajutorarea bolnavilor, a orfanilor și a celor lipsiți de sprijin, mîngăierea celor în necazuri, povățuirea celor deznădăjduiți, îndreptarea celor dezorientați în viață, întărirea în bine a celor slăbiți, îndoielnici sau învrăjbiți, și altele asemenea acestora. Ele sînt prilejuri de a salva și dobîndi suflete pentru viața veșnică și totodată sînt întîlniri cu Mîntuitorul. El răspunde oricînd chemării noastre, potrivit psalmistului: „Aproape este Domnul de toți cei ce-L cheamă pe El... rugăciunea lor o va auzi și-i va mîntui pe dînșii" (Ps. 144, 18—19).

Dar la sfîrșitul vieții pămîntești ne mai așteaptă o întîlnire cu Hristos-Domnul, cînd vom da seama și vom primi răsplată pentru credința și faptele, pe care le-am avut aici pe pămînt. Fie că ne gîndim, sau nu, la această întîlnire, fie că ne pregătim, sau nu, pentru ea, nimeni nu poate s-o evite, sau să amîne ceasul ei. Fericiți vor fi cei care s-au pregătit mereu pentru această întîlnire și pe care Mîntuitorul îi va rîndui de-a-dreapta Sa. Mîhnire veșnică va cuprinde pe cei care, în chip conștient, n-au căutat întîlniri cu Domnul în timpul vieții lor pămîntești.

Dacă iubim pe Hristos și trăim cu dorul de a ne întîlni cît mai des cu El, în viața pămîntească, și El va fi cu milă față de noi în ziua judecății. Este posibil ca din cauza slăbiciunilor noastre, să nu ne fi luptat îndeajuns împotriva păcatului și să venim mai puțin pregătiți la întîlnirea cu Dreptul Judecător. Biserica vine însă cu rugăciunile ei în ajutorul nostru și al tuturor, care au trecut de pragul acestei vieți, cu conștiința umbrită de greșeli, și se roagă mereu ca puterea lui Dumnezeu să vindece ranele produse de păcat. Sfînta Scriptură ne încredințează că Dumnezeu ascultă, cu obișnuita Sa iubire de oameni, aceste rugăciuni și se va milostivi, spre cei ce au nădăjduit neîncetat în El.

Prăznuind Întîmpinarea Domnului, să ne luminăm inimile cu dorul întîlnirilor cît mai numeroase cu Hristos. Fie ca înălțimea duhovnicească a dreptului Simeon și a proorociței Ana să ne servească drept îndemn la luminarea minții prin credință, la întărirea voinței prin nădejde și dragoste.

Să mergem pe această cale și vom trăi bucurii duhovnicești atît în viața de acum, cît și în cea veșnică, cînd întîlnirea cu Hristos nu va avea sfîrșit.

Pr. Mihail Colotelo

CUVÎNT LA BUNAVESTIRE

„Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvîntul tău"
(Luca 1, 38)

Istoria mîntuirii este punctată, din vreme în vreme, cu momente mari, unice. Un astfel de moment este Bunavestire. Ea cuprinde atît inițiativa lui Dumnezeu pentru mîntuirea omului cît și răspunsul făpturii omenești la apelul dumnezeisc. De aceea, ca să ne dăm mai bine seama de semnificația adîncă a Buneivestiri o încadrăm în referatul biblic privitor la neascultarea lui Adam. Într-o astfel de încadrare vom zăbovi, îndeosebi, asupra răspunsului, întru smerită ascultare, pe care Sf. Fecioară l-a dat căpeteniei îngerilor, arhanghelului Gavriil: „Fie mie după cuvîntul tău!".

1. Există o legătură istorică între Dumnezeu și om, între ascultarea și neascultarea omului de cuvîntul dumnezeiesc, între creație și mîntuire. „Precum prin căderea și neascultarea unui singur om, Adam, a venit moartea pentru toți oamenii" (Rom. 5, 12), tot așa, prin harul Unuia singur, a venit răscumpărarea care dă viață tuturor oamenilor (Rom. 5, 17—19).

Adam este părintele familiei neamului omenesc. În el se află toți oamenii. Orice ascultare sau neascultare a lui este solidară cu toți urmașii. Prin neascultarea lor, protopărinții introduc în existență vrăjmășia naturii, iar în firea omenească moartea sufletească urmată de moartea trupească și osînda veșnică.

Urmările neascultării, ale ieșirii omului din armonie cu Dumnezeu, nu sînt însă menite să dureze veșnic. Osînda nu trebuie considerată ca o pedeapsă pentru totdeauna. Căci însuși Dumnezeu a zis: „Vrăjmășie voi pune între tine și femeie, între sămînța ta și sămînța ei. Aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcîiul" (Fac. 3, 15). Reținînd această primă veste bună, Protoevanghelul, Adam a rămas în nădejdea că Dumnezeu va preschimba tot răul în mijloc de mîntuire. De aceea, păstrînd perspectiva mîntuirii, el dă celei prin care a venit păcatul în lume nu numele de „moarte", ci Eva, adică viață, „maică a tuturor celor vii" (Fac. 3, 20).

2. În aceeași speranță a mîntuirii, patriarhii, drepții și profeții Vechiului Testament suportă toate greutățile, durerea și moartea trupului ca pe un leac firesc îngăduit de Dumnezeu celor bolnavi. Căci, potrivit Sf. Scripturi, moartea a venit „ca să nu fie nemuritor păcatul". Cugetînd ei, patriarhii, asupra rostului morții au valorificat, pilduitor, posibilitatea de-a rămîne în dialog ascultător cu Dumnezeu.

Ascultînd de cuvîntul lui Dumnezeu, patriarhul Noe construiește o corabie în care se salvează pe sine și pe ai săi de la moarte prin înec. Pentru ascultare și smerenie patriarhul Avraam, care se socotea pe sine „pămînt și cenușă" este binecuvîntat întru urmașii săi (Fac. 22, 18). Isac, fiul lui Avraam, acceptă să fie jertfit și devine astfel simbol al Mîntuitorului nostru Iisus Hristos care s-a adus pe Sine jertfă pe altarul crucii. Suportînd, cu blîndețe, mari dureri sufletești, Iacov, fiul lui Isac, se învrednicește să vadă în vis o scară sprijinită pe pămînt, iar cu vîrful atingînd cerul și care preînchipuie pe Sf. Fecioară. Prin ea s-a făcut legătura între cer și pămînt, între Dumnezeu și om (Fac. 28, 17).

Ascultarea l-a înălțat pe Iosif, fiul lui Iacov, și l-a făcut mare în țara Egiptului. Pe profetul Moise l-a ridicat în cinstea de conducător și legiuitor al poporului Israel (Ieșire 4, 10), iar pe psalmistul David l-a arătat „după inima lui Dumnezeu". Ioachim și Ana, din neamul regesc al lui David, dobîndesc pe cea mai aleasă podoabă a Cerului și a pămîntului: Sf. Fecioară Maria. Ea este chipul unei noi umanități. În această apreciere Sf. Părinți o compară cu Eva. „După cum Eva, prin neascultare, a luat parte la căderea și moartea lui Adam, tot așa Maria, prin ascultare, a participat la mîntuirea lui Adam și a urmașilor lui" (Sf. Maxim Mărturisitorul).

3. Întreaga viață a Maicii Domnului e drum de ascultare, de neprihănire desăvîrșită în smerenie. Datorită acestor virtuți ea a primit ceea ce n-a îndrăznit nici

măcar să gîndească. După un dialog delicat, dar deschis, cu Arhanghelul, ea își dă consimțămîntul spre actualizarea planului divin pentru mîntuirea omului: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvîntul tău!". Sf. Ioan Damaschin zice că „îndată ce Sf. Fecioară și-a dat consimțămîntul, Duhul Sfînt a venit asupra ei. Ea a devenit astfel sanctuarul Duhului Sfînt pentru a primi divinitatea Cuvîntului spre a se întrupa din trupul ei". Al doilea Adam, Fiul Cel născut din veci din Tatăl, Răscumpărătorul Iisus Hristos anunțat de profeți sub nume impunătoare, are, așadar, Mamă pe o fiică a primului Adam. Ea întoarce neascultarea dintîi aducătoare de moarte, într-o ascultare spre viață și marea cinste de a ne înrudi, fiecare, cu Dumnezeu.

Sf. Grigorie de Nazianz, comentînd răspunsul Preacuratei; „Fie mie!", observă că și zidirea lumii a început tot prin cuvîntul „Fie!..." În vreme ce însă prin cel de la începutul creației s-a zidit lumea văzută și nevăzută, prin cel rostit de Maica Domnului a început mîntuirea care va dura și după ce va dispare lumea materială. Astfel că Bunavestire nu se învechește niciodată. Ea antrenează veșnicia în timpul acestei vieți și ridică destinul omului într-o dăinuire fericită menită să continue și și în Cer. Mîntuirea este, deci, un etern bun spiritual pe care îl primim atît prin fapta iubirii nemărginite a lui Dumnezeu, cît și prin răspunsul omului la iubirea Lui. Contribuția întregii umanități la dobîndirea acestui bun este cuprinsă tocmai în răspunsul ascultător, izvorît din smerenia Maicii Preacurate." „Prin minunea smereniei, ea i-a arătat pe oameni vrednici de unirea cu Dumnezeu și pămîntul potrivit de petrecerea lui Dumnezeu pe el" (N. Cabasila).

4. În Biserică sîntem chemați, ajutați și întăriți să repetăm și noi starea de smerenie și ascultare a Maicii preacurate. Căci, pentru mîntuire, nu e de ajuns să credem în Iisus și jertfa Lui de pe Cruce. În lumina Buneivestiri mai este nevoie și de primirea harului Duhului Sfînt în Sfintele Taine, de colaborarea noastră cu Dumnezeu prin nădejde, dragoste, răbdare, dreptate, curăție și alte virtuți, fără de care nu există adevărată viață creștinească. Iar Maica Domnului, prin pilda și rugăciunea ei neobosită către „Fiul Ascultării", susține în lume practicarea minunatelor virtuți. Știindu-ne cuprinși în Cel zămislit în pîntecele Fecioarei de la Duhul Sfînt și puterea Celui Preaînalt (Luca 1, 35), ne este ușor să-i iubim și pe semeni, frați în Hristos. Numele Maicii Domnului ne conduce, astfel, direct la dragostea de Dumnezeu, la ascultarea de El și la iubirea pentru aproapele nostru. Ea rămîne, pentru creștinii de pretutindeni și din toate veacurile, ideal spre întruparea simțirii și iubirii lui Hristos în sufletele noastre.

5. Bucurîndu-ne, deci, de vestea cea bună a mîntuirii, reținem și ne însușim pilda ascultării de Dumnezeu a Maicii Domnului. Să urmăm pilda ei ascultînd de Sfînta noastră Biserică și de slujitorii ei. Să nu uităm că Biserica este locul unde prinde viață învățătura Mîntuitorului. Ea reprezintă mediul în care ne pregătim, prin sfintele ei rînduieli, pentru desăvîrșirea vieții și dobîndirea mîntuirii. În fața altarului străbun, ori de cîte ori pomenim numele Preacuratei, să ne aducem aminte că ascultarea de Dumnezeu întru adîncă smerenie stă la baza vieții creștinești.

Te rugăm, Maică Preasfîntă, să ne ajuți prin mijlocirile tale să împlinim voia Fiului tău, Iisus Hristos-Domnul nostru. Să fie și nouă după voia lui care mîntuire este. Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, pentru rugăciunile Maicii Tale și ale tuturor sfinților Tăi, mîntuiește-ne pe noi. Amin.

Pr. Gh. Rățulea

POMENIND PE MARTIRII ORTODOXIEI STRĂBUNE DIN SEC. AL XVIII-LEA

„Pomenirea dreptului se face cu laudă din neam în neam" (Pilde 10, 7).

La Duminica Ortodoxiei, Biserica prăznuiește marea sa biruință cîștigată acum 11 secole, împotriva celor care voiau să scoată din cultul ei sfintele icoane și să le hulească — socotindu-le că sînt chipuri cioplite cum greșit se mai socotesc și azi. După o luptă grea, care a durat peste 100 de ani (724—842), icoanele au fost așezate în Biserică la locul de cinste, ca toți credincioșii să se închine lor, nu ca lui Dumnezeu— căci nu sînt idoli — ci să le venereze pentru *chipul* pe care-l reprezintă, pentru Sfîntul pe care-l au zugrăvit. *Ele sînt ferestre deschise spre cer*, spre Dumnezeu și spre Sfinții Săi, pe care ni-i aduce în fața ochilor noștri sufletești, ca să ne rugăm lor, să le cerem *ajutorul* și harul divin și, urmîndu-le *pilda* vieții curate, *să devenim și noi sfinți.*

Dar, azi noi facem pomenirea cu cinste a moșilor și strămoșilor noștri, părinți și frați, care *au murit ca martiri* pentru apărarea credinței străbune, în lupta aprigă cu catolicismul habsburgic, acum două sute de ani. Pomenindu-i la Sf. Liturghie, dorim să le arătăm viața religios-morală plină de credință și martiraj, ca să-i luăm de model și să ne apărăm legea strămoșească, în care se cuprinde binele, pacea și fericirea noastră. Făcînd această pomenire, plinim porunca lui Dumnezeu care zice: „Să pomenim pe cel drept cu laudă din neam în neam" (Pilde 10, 7), pentru că ne sînt pildă de urmat, în toate vremile și în toate generațiile.

La începutul sec. al XVIII-lea puterea politică în Ardeal era în mîna habsburgilor catolici care, ca să se întărească tot mai mult, au reușit să *rupă o parte* din credincioșii Bisericii noastre și să-i unească cu Biserica Romei. La baza acestui act nedorit stă politica iezuiților catolici care s-au apropiat de mitropolitul de atunci, Atanasie Anghel de la Alba Iulia și de 38 de preoți și protopopi, pe care i-a îndemnat să semneze o declarație de trecere la unire cu Roma. Iezuiții le spuneau că în urma acestei treceri vor rămîne toți în legea lor, în schimb vor primi drepturi egale cu celelalte națiuni și confesiuni din Ardeal, vor fi scutiți de bir, de dări și de gloabă, de robie, de sărăcie și de mizerie. Ispitiți de aceste promisiuni, care au rămas numai pe hîrtie, o mică parte din fiii poporului nostru au trecut la legea împăratului catolic de la Viena. *Așa ne-am dezbinat și s-a spart unitatea de credință* și de simțire românească și s-a stricat solidaritatea națională în Ardeal, căci străinii au ajuns să ne învrăjbească, ne-au adus în situația să ne urîm și să ne certăm între noi. În felul acesta ne-au subjugat și ne-au exploatat mai bine și mai îndelungat. De fapt aceasta era și deviza străinilor catolici față de noi: *divide et impera*, dezbină și stăpînește. Nu-i durea inima pe grofi de mîntuirea sufletului nostru, nici de suferințele și de sărăcia noastră. Ei se lăcomeau în exploatarea muncii noastre, ca ei să trăiască cît mai bine, să petreacă în lux și belșug, în plăceri și desfătări, să fie bogați, să aibă de toate, să se bucure și să se veselească, în timp ce părinții noștri mureau de foame. Din păcate, această nenorocită dezbinare religioasă a durat vreme de 250 de ani, pînă la 21. oct. 1948, cînd s-a reîntregit Biserica Ortodoxă din Ardeal, căci *frații greco-catolici au revenit la sînul Bisericii strămoșești.* Dar pînă atunci s-au vărsat multe lacrimi și s-au stins în temnițe, bătuți și schingiuiți, mulți martiri ortodocși.

De unde a izvorît martirajul ortodox românesc din Transilvania? Din *statornicia* întregului popor, cler și credincioși, în *legea ortodoxă* în pofida oricăror făgăduințe nesincere și a chinurilor nesfîrșite; căci trebuie să se știe, *majoritatea absolută* a clerului și credincioșilor Bisericii noastre *n-au voit s-audă de unire.* Cu mici excepții, românii au rămas ortodocși, deși la Viena se spunea că toți au trecut la catolicism. Așa se explică de ce, pentru românii ortodocși, viața a devenit grea, sub toate aspectele. Ei sînt acum crunt persecutați pentru credința lor; bisericile s-au închis sau au fost date celor uniți, preoții alungați și închiși în temnițe, unde au murit ca martiri ai dreptei credințe, fericiți că mor pentru Hristos-Dumnezeu, Domnul și Mîntuitorul sufletelor noastre.

Martirii Ortodoxiei româneşti sînt *florile cereşti* care au crescut din belşug în sufletul poporului nostru şi au umplut de mireasmă toate satele, văile, dealurile şi munţii locuiţi de strămoşi. Vreme de peste o jumătate de secol, ele au crescut mari şi frumoase în inima preoţilor, călugărilor şi ţăranilor români, bărbaţi şi femei, tineri şi bătrîni, care s-au ridicat într-un unison impresionant, cu curaj supranatural, să apere legea şi sufletul românesc, împotriva unor duşmani care au folosit toate armele şi toate mijloacele să-i facă să sîngereze socotind că aşa vor părăsi legea părintească. Dar s-au înşelat, pentru că *credinţa lor a fost mai tare decît temniţele* umede şi reci unde şi-au găsit moartea, iar dragostea lor de Hristos-Dumnezeul părinţilor noştri a fost mai vie şi mai puternică decît toate plăcerile şi măririle cu care au fost ispitiţi. Slăvit să fie bunul Dumnezeu că ni i-a trimis la vreme potrivită, ca să ne apere cel mai scump dar în care ne mîntuim — legea lui Hristos după Pravila ortodoxă!

Din cununa neveştejită a apărătorilor Ortodoxiei româneşti din secolul al XVIII amintim pe *Ioan Ţirca* cel ce a făcut un energic protest contra unirii la 1711, încît chiar mitropolitul Atanasie s-a lepădat scurt timp de ea. Alături de el este nobilul român Gavriil Nagyszegy care a fost închis în temniţă la Sibiu, timp de cinci ani, împreună cu alţi prieteni ai săi, care au murit aici.

Pomelnicul martirilor ortodoxiei ardelene începe cu *Visarion Sarai*, energicul călugăr care a revoluţionat toată suflarea ortodoxă, în anul 1744, de la Dobra pînă la Sibiu. Pe unde trecea el, era zi de sărbătoare, sunau clopotele bisericilor, iar poporul îi ieşea în întîmpinare ca la un sfînt şi pretutindeni îndemna pe toţi *„să ţină legea ortodoxă"*, să nu se lase ispitiţi că în curînd vom birui. S-a oprit lîngă Sălişte, la fîntîna Foltii, unde s-a ridicat un schit în amintirea lui, cum spune pisania de pe el. La Sibiu este prins şi dus în închisoare la Viena, unde se va fi sfîrşit, pentru că nu mai auzim nimic despre el. Modestul călugăr Visarion este pricinuitorul revoluţiei din 1744, care s-a iscat sub păstorirea bunului român *Inocenţiu Micu Klein*, episcopul unit. Acesta, fiind nemulţumit de unirea cu Roma, pentru că n-a adus poporului nostru nici un bine din toate cele făgăduite, decît ură şi ceartă între fraţi, a fost învinuit că voieşte să întoarcă pe români „la neunire", la Ortodoxie. A fost chemat la Viena să dea socoteală de cele ce se întîmplă cu unirea. Şi s-a dus bucuros şi cu încredere, sperînd să afle acolo *înţelegere*. Dar a fost dezamăgit. De aici vrednicul episcop a plecat la Roma; dar papa refuză să stea de vorbă cu el. Aici a trăit în cea mai *neagră mizerie*, vînzîndu-şi crucea de aur de la gît, ca să poată exista, aşteptînd în zadar să i se facă dreptate lui şi poporului său. A murit ca un *martir* la Roma, în 1768, departe de neamul său iubit.

Patru ani după răscoala lui Visarion, în 1748, un tînăr protopop, *Nicolae Pop din Balomir*, revenit de la unire la Ortodoxie, pleacă în Rusia, imperiul ortodox cel mai puternic din lume, să se plîngă ţarevnei de soarta grea a românilor persecutaţi pentru legea ortodoxă. Descoperit de stăpînii din Viena, aceştia au pus preţ de 200 de galbeni pentru cei ce-l vor aresta. De aceea curajosul protopop nu s-a mai întors acasă, ci a rămas în Muntenia, înlesnind pe lîngă domnitorul Grigorie Ghica trecerea multor români ortodocşi din Ardeal. Acum au trucut mulţi ardeleni de sub Mărginime în sudul Carpaţilor şi au întemeiat aici numeroase sate ale căror locuitori se numesc astăzi „ungureni".

Nu-i de prisos să arătăm că intervenţiile românilor ortodocşi ardeleni pe lîngă ţarevna Ecaterina şi altele n-au avut nici un efect, pentru că împărăteasa Maria Tereza a pus pe ministrul său de la Petersburg să arate că plîngerile românilor sînt nedrepte. Mai mult, chiar ei sînt vinovaţi, pentru că ortodocşii au pătruns în bisericile uniţilor şi le-au profanat, le-au devastat şi le-au ars sfintele altare, au rupt crucile din cimitire şi au alungat pe „popii" lor. Iată, adeverindu-se că minciuna stă cu împăratul la masă, iar vinovaţii sînt tot cei asupriţi.

Acţiunea antiunionistă a Prot. N. Pop din Balomir a fost continuată de *popa Ioan din Aciliu* (Sibiu) şi de *călugărul Nicodim* din părţile Făgăraşului care, în anul 1750, au condus la Viena o delegaţie de preoţi şi ţărani ca să ceară împărătesei să înceteze prigoana împotriva ortodocşilor. Rezultatul a fost însă nul. Cei mai mulţi dintre ei au *înfundat temniţele grele de la Kufistein şi au pierit în ele ca mucenici*. Între aceştia pomenim cu evlavie numele lui *popa Măcinic din Sibiel şi Oprea Miclăuş din Sălişte*.

De reținut este faptul că soția acestuia a alergat în zadar, cu lacrimi în ochi, să-și scape bărbatul. A făcut multe scrisori și cereri la Viena să fie eliberat și abia după 30 de ani i s-a răspuns, să nu-l mai aștepte, pentru că „s-a prăpădit" în temniță.

Mai norocoși decît alții, călugărul Nicodim și popa Ioan din Aciliu au scăpat de închisoare pe viață și au fugit toți la Petersburg să continue lupta și să ceară ocrotirea „prea milostivei țarevne, Ecaterina II Petrovna". Într-o lungă jalbă, ei se tînguiesc acesteia spunînd că în Ardeal „toate neamurile" și evreii — pot avea păstori sufletești pe cine voiesc și de unde doresc, *numai ortodocșii nu*... Temnițele sînt zătihnite de ei, iar în sate, oamenii sînt îngropați nespovediți și necuminecați și copiii noștri rămîn nebotezați. O mare nenorocire și pierzanie amenință acest popor, căruia stăpînirea voiește să-i zdrobească credința ortodoxă". „În încheiere, imploră „grațioasa mamă" să-i scape de aceste necazuri, dar starea politică nefavorabilă de atunci a Rusiei n-a permis să-i ajute. Atunci părinții și străbunicii noștri disperați, ajungîndu-le cuțitul la os, s-au îndreptat cu aceleași jalbe, dar cu alte delegații, către mitropolitul ortodox sîrbesc din Carloviț, amenințînd că dacă prigoana nu va înceta, românii sînt siliți să treacă munții *„în țară"*, în Muntenia, ceea ce au și făcut, în timpul domniei lui Constantin Mavrocordat. Și aveau dreptate să-și părăsească vatra și să-și caute adăpost aevea, căci mare le-a fost amarul și durerea. Cîtă mîhnire sufletească ascunde în cuprinsul ei o plîngere a unei delegații de patru țărani predată mitropolitului sîrb Nenadovici, în 21 mai 1757, în care cer episcop ortodox în Ardeal și încetarea „terorii". Ei se roagă „a nu se mai prăda și lega", căci „a venit acea vreme că ne-am dus la mormintele morților și am zis: „ieșiți morți din groapă să intrăm noi cei vii, că nu mai putem răbda pedepsele care ne vin *de la popii cei uniți*, și de la domnii țării; ... căci toate temnițele sînt umplute cu noi, pentru legea noastră".

În timp de tronurile imperiale și scaunele mitropolitane sîrbești erau asaltate cu „lăcrimații", iar temnițele stăpînitorilor catolici gemeau de ortodocși ardeleni, se ridică un alt luceafăr cu sabia de foc a arhanghelului Mihail. Acesta este călugărul *Sofronie din Cioara* (Alba Iulia), care adunase în inima sa creștinească toată jalea și amarul acestui popor oropsit și încercat de soartă. Simțind în sufletul său că are de îndeplinit o misiune istorică pentru credința strămoșească, a purces la revoluție, cu cea mai mare tărie. În anul 1756, înconjurat de mii de țărani care-l păzeau și — la nevoie — luptau ca în război cu „cătanele împărătești", cum s-a și întîmplat, Sofronie cutreera toate satele din Munții Apuseni și jur și în cuvîntări înaripate arăta, poporului *„o pecete cît un taler"*, semn că venea de la „împărăție" care a făgăduit să le dea episcop de legea lor. Cuvîntările lui au aprins un entuziasm de nedescris, mai ales cînd spunea că de-acum s-a sfîrșit cu durerea și cu plînsul; a trecut Vinerea patimilor, a venit ziua Învierii. Răscoala lui a luat proporții uriașe; focul răzbunării era gata să pîrjolească toată nedreptatea și batjocura în anul 1760, cînd românii ortodocși amenințau să dărîme Alba Iulia și Blajul ca să scape Ardealul de „iobăgie și de unire".

Suferințele grele, lupta și jertfa martirilor Ortodoxiei românești n-au fost zadarnice. *Idealul de dreptate religios-morală și socială a generat revoluția lui Horia, Cloșca și Crișan* din noiembrie 1784, iar cu 24 de ani înainte, la 1760 după ce poporul nostru a dat strălucite dovezi de eroism și statornicie în legea strămoșească — curtea din Viena a trebuit să-i dea episcopi ortodocși sîrbi, străini de neam, ca să nu fie alături de durerile lui. Cu acesta s-a frînt politica religioasă a catolicismului în Ardeal și drumul către lumină a Ortodoxiei românești a fost deschis...

Vreme de 60 de ani (1701—1760), sub norii grei ai asupririi religioase și sociale, Biserica noastră din Transilvania a scris cele mai zbuciumate, dar mărețe fapte. Este epoca de persecuții religioase prin care a trecut, la începuturile ființării ei, și Biserica Domnului Hristos timp de 300 de ani (33—313). Pagini de nepieritor și mișcător curaj au scris în acest timp rezistența ortodoxă în jurul Sibiului și Săliștei, Brașov și Făgăraș, Alba Iulia și Deva, Bihor și Hălmagi. Ele sînt scrise de preoți, călugări, țărani, bărbați, femei și copii care, deși bătuți crunt, cînd sîngele lor țîșnea prin cojoace, spuneau încă bărbătește: „Mai bine ne jertfim viața și casa decît să ne părăsim credința". Cei din Bihor se tînguiau stăpînirii că nu li se dă voie să se roage nici în case particulare și muncesc din greu. Viața le este un chin: „trăim ca vitele și gemem ca porumbeii", ziceau ei.

În Vinț, țăranii își apărau preotul ortodox declarînd că sînt gata să-și dea brațele de muncă și sîngele pentru crăiasă (M. Tereza), dar „sufletul aparține lui Dumnezeu care l-a zidit și l-a răscumpărat cu Sîngele Fiului Său; de aceea nu-l jertfesc nici unui om, nu-și părăsesc legea de dragul nimănui...".

În satul Colun, pe malul drept al Oltului — ca și în alte multe, ex. Rășinari, Orlat ș.a. — femeile au recucerit cu forța biserica ortodoxă, luată mișelește de preotul unit Lascu. Episodul este foarte interesant.[1] În casa lui Moisă Roșca s-au adunat în ascuns, dis-de-dimineață, cîteva femei. Soția acestuia Chiva, cu cîteva soațe, au năvălit asupra preotului unit în mijlocul bisericii și i-au cerut cheile bisericii. Acesta refuzînd, a fost maltratat. Și acestea nu sînt cazuri izolate, s-au repetat în multe sate. Episodul din Colun, arată odată mai mult devotamentul femeilor noastre, al mamelor și al bunicelor noastre, față de credința vie și puternică a strămoșilor. El revelează dragostea nesfîrșită față de legea sfîntă în care ne-am născut, în care trăiesc cu toată ființa lor și sînt gata să-și jertfească viața chiar cînd știu că le așteaptă o Golgotă pe fiecare. Fiecare din ele sînt tot atîția *martiri necunoscuți* de paginile zbuciumatei noastre istorii, cunoscute numai de Hristos-Dumnezeu care le-a scris numele lor în împărăția cerurilor și le răsplătește jertfa lor cu fericirea veșnică.

Pe jertfa sfîntă a acestor necunoscuți martiri ai Ortodoxiei românești *se temeinicește tăria Bisericii noastre*. Pe credința și dragostea lor mucenicească crește azi floarea plină de rod a bucuriei, a libertății și a fericirii noastre ca popor ortodox. Viața *în* Hristos și *pentru* Hristos, *legătura vie*, puternică și permanentă cu Biserica strămoșească a fost *cheia succesului* nostru în trecut, a rămînerii noastre ca popor român ortodox, pînă azi în mijlocul unei mase de popoare străine care voiau să ne „înghită", dar n-au reușit. Și tot numai această legătură organică cu Hristos și Biserica Lui ne va garanta viața, trăinicia și fericirea noastră în viitor.

Acesta este motivul și scopul pentru care facem azi pomenire de ctitorii Ortodoxiei ardelene — de mucenicii, mărturisitorii și binefăcătorii ei. Și neîncetat trebuie să facem așa, căci este bine și frumos, plăcut lui Dumnezeu și oamenilor. Căci dacă pomenim la Sf. Liturghie pe ctitorii materiali, pe cei ce au zidit bisericile de piatră, oare nu se cade azi, la Duminica Ortodoxiei — care amintește de biruința luptei pentru cinstirea icoanelor de acum unsprezece veacuri, să înălțăm rugăciuni fierbinți către Părintele ceresc pentru ctitorii duhovnicești ai Bisericii ortodoxe din Ardeal, pentru binefăcătorii ei, apărătorii, luptătorii și mărturisitorii, dar mai ales pentru mucenicii ei?!

Adînc recunoscătoare pentru viața și faptele lor mucenicești, Sfînta noastră Biserică, prin Sf. Sinod a trecut în rîndul Sfinților, în anul *1956*, pe călugărul Visarion Sarai, Sofronie din Cioara și țăranul Oprea Miclăuș din Săliște. Ziua lor o prăznuim în 21 octombrie și cu acest prilej *ne rugăm lor ca să ceară milă și ajutor pentru tăria Bisericii*, bunăstarea și fericirea patriei noastre dragi.

Facă Bunul Dumnezeu ca pomenirea acestor mărturisitori, martiri și sfinți ai Ortodoxiei ardelene să se săvîrșească în Biserica noastră în veci de veci și din neam în neam! Fie ca ea să rămînă neîncetat prilej ca toți să meditam profund la faptele înaintașilor, ale moșilor și strămoșilor noștri, și *să mergem pe urmele lor*.

Să rugăm pe Mîntuitorul Hristos ca *sîngele lor să fie sămînță din care să crească etern stejarul slujirii noastre lui Dumnezeu, Patriei și omenirii întregi*, prin credință tot mai puternică și *dragoste tot mai fierbinte*, din care să rodească în veci faptele noastre bune spre fericirea și mîntuirea tuturor.

Binecuvinteze Dumnezeu jertfa și suferința înaintașilor noștri aici pomeniți:

Martirii Ortodoxiei ardelene:

I. Sfinții martiri Iorest și Sava (mitropoliții Ardealului, sec. XVII,), Visarion, Sofronie și Oprea (sec. al XVIII-lea).

---

1 Relatat în *Istoria desrobirii religioase a Românilor ardeleni din sec. XVIII*, de Silviu Dragomir, vol. II, pag. 205 de unde luăm și datele acestei cuvîntări. Lucrarea e o adevărată Evanghelie a suferințelor naționale care înmoaie inima și pune mintea la gîndire.

II. Preoții:
1. Nicolae (Pop de Balomir);
2. Ioan (Circa);
3. Ioan (din Aciliu);
4. Ioan (din Galeș);
5. Ioan (din Sadu);
6. Ioan (din Poiana);
7. Măcinic (Moise din Sibiel);
8. Cosma (din Deal);
9. Petru (din Cărpiniș);
10. Savu (din Săliște);
11. călugărul Nicodim (de la Făgăraș).

Mirenii:

12 Gavriil (Nagyszegy);
13. Oprea (Miclăuș din Săliște);
14. Oprea (Urdea din Sibiel);
15. Dumitru (Vonica din Săliște);
16. Stana (Miclăuș din Săliște);
17. Chiva (Roșca din Colun).

. . . .

Și toți martirii neamului românesc căzuți pentru apărarea credinței strămoșești.

Dumnezeu să-i așeze cu Sfinții care din veac bine i-au plăcut Lui și să le facă parte de odihna și fericirea veșnică.

Veșnica lor pomenire!

Prot. stavr., Dr. Simion Radu

ÎNSEMNĂRI, NOTE, COMENTARII

Implicată în prefacerile ce au loc în ţara noastră la ora actuală, Biserica Ortodoxă Română, prin glasul ierarhilor, preoţilor şi credincioşilor săi este, ca întotdeauna în decursul istoriei noastre, alături de poporul român, ale cărui împliniri sau nerealizări le împărtăşeşte. Acest fapt reiese şi din luările de poziţie ale unor ierarhi şi preoţi, făcute publice în diferite ziare şi reviste.

Astfel, ziarul „România liberă" din luna ianuarie a.c., publică, sub titlul „*Cultul" şi cultura în primejdie*", o luare de poziţie pe această temă a Î. P. S. Mitropolit Dr. Nicolae Corneanu al Banatului, care face, totodată, o subtilă comparaţie între situaţia în care cultul şi cultura s-au găsit în timpul dictaturii comunist-atee şi între cea în care au fost împinse la ora actuală. Î. P. S. Sa menţionează că „Printre obiectivele stăruitor urmărite în trecut de dictatura comunist-atee s-a aflat constant punerea culturii în opoziţie făţişă cu religia. Tot ce înseamnă cultură şi anume literatura, arta, ştiinţa etc. erau obligate să se manifeste ca potrivnice religiei, iar exponenţii culturii, la rîndul lor, trebuiau ori să facă profesiune de ateism, ori în cel mai bun caz să ignore religia de parcă n-ar fi existat. Aşa se face că orice creaţie literară, orice manifestare artistică sau orice studiu ştiinţific n-aveau drept la publicitate decît dacă se încadrau în limitele „materialismului dialectic". Azi, deşi Revoluţia din 1989 a adus numeroase schimbări, în ansamblu „avem de-a face cu un adevărat dezastru.

Într-un moment cînd după 45 de ani de ateism agresiv se impunea refacerea bazei morale a obştii româneşti, la care aportul „cultului" şi culturii este indispensabil, iată că ambii aceşti stîlpi ai societăţii trec prin momente atît de grele încît sînt împiedicaţi în exercitarea rolului care le revine. Faţă de gravitatea momentului mi se pare necesar, ca om al Bisericii, să ridic glasul şi, nu oricum, ci deodată cu al oamenilor de cultură.

Religia şi cultura se îngemănează şi tocmai de aceea împărtăşesc o soartă identică; în plus, tocmai de aceea trebuie să-şi unească efortul în a denunţa primejdia care le ameninţa, în a lupta pentru ca, ieşind din impas, să nu-şi trădeze misiunea care le revine. Criza, care afectează în măsură egală Biserica şi cultura, este pusă pe seama dificultăţilor de ordin financiar, şi trebuie să recunoaştem că acestea sînt rele. Statul are numeroase şi foarte reale obligaţii de care depinde economia ţării şi existenţa oamenilor, nivelul lor de viaţă, nu mai puţin acreditarea României în conştiinţa lumii. Este perfect adevărat şi nu sînt necesare prea multe argumente spre a înţelege aceasta. Numai că, vorba Scripturii, „nu numai cu pîine va trăi omul, ci cu tot cuvîntul care iese din gura lui Dumnezeu" (Mt. 4, 4). Şi atunci, dacă Biserica împreună cu tot ce formează cultura (literatura, arta, teatru, cinematograful, ştiinţa etc.) sînt lăsate să facă faţă legilor economiei de piaţă şi să sucombe sub rigorile lor, n-ar fi totuşi cazul să nu fie tratate în modul acesta atît de maşter şi, respectînd mecanismele sociale, să li se dea posibilitatea să existe? Niciunde religia şi cultura nu sînt lăsate la discreţia jocului de bursă al valorilor materiale, ci sînt sprijinite şi ocrotite. În lipsa unor date exacte mi-e greu să calculez rapid cîte procente din bugetul statului revin Bisericii Ortodoxe Române, şi în general, Bisericilor, indiferent de confesiune. Cunosc doar calculele referitoare la suma rezervată activităţilor culturale: 0,33 la sută din bugetul ţării. Or, acest cuantum este sub nivelul oricărei alte ţări! (vezi „România literară", an XXIV, nr. 51 din 19 decembrie 1991, p. 3).

Aşa stînd lucrurile, forurile legislative şi executive, Parlamentul şi Guvernul, au datoria să-şi reconsidere datoria faţă de religie şi de cultură şi, dacă le-au nedreptăţit din ignoranţă, neglijenţă sau chiar aversiune, să repare ce au greşit pînă nu e prea tîrziu. Iar oamenii Bisericii şi ai culturii, dîndu-şi mîna în protes-

tul lor nobil, vor reabilita pentru totdeauna armonia dintre ele, spre folosul obştesc al societăţii noastre româneşti şi al ţării."

Tot în sfera problemelor ce confruntă Biserica Ortodoxă şi neamul românesc azi se înscrie şi interviul acordat de P. S. Andrei, episcop de Alba Iulia, publicat în „România liberă" nr. 14 613 din 1—2 februarie 1992, p. 5 sub titlul *„Preoţii au conştiinţa trează"*. Făcînd o analiză a rolului Bisericii în viaţa neamului românesc, ca „putere fundamentală de viaţă spirituală", P. S. Andrei subliniază faptul că în societatea noast ă, ca urmare a descreştinării progresive a poporului de către dictatura comunistă, „este o criză de spiritualitate caracteristică ceasului de faţă şi, de aici, toate manifestările morbide" a căror prezenţă se face tot mai simţită. Singurul remediu „este reîntoarcerea la Hristos, a noastră a tuturor, a maselor".

Referitor la rolul social al Bisericii, P. S. Sa a menţionat că „Biserica nu s-a retras din social, ci a fost înlăturată din instituţiile de asistenţă socială. I s-au luat şi posibilităţile materiale de care avea nevoie pentru a-şi desfăşura activitatea filantropică. Se ştie că în trecut Biserica a deschis şcoli şi spitale, orfelinate şi azile de bătrîni. Însă nu se poate spune că activitatea samarineană a Bisericii a încetat. La nivel de parohie, în relaţiile dintre credincioşi s-a practicat mereu o într-ajutorare creştinească. Nădăjduim că în actualitate Biserica îşi va relua această misiune, pe alocuri a început să o facă pe măsura mijloacelor". „Pentru a se implica în social Biserica are nevoie de mijloace materiale. Or, deocamdată, Bisericii nu i s-au făcut restituirile cuvenite. Nu voi aminti despre salarii şi imobile ci mă voi opri la o mare nedreptate făcută prin Legea fondului funciar parohiilor sărace din munţi: aceste parohii n-au avut pămînt, ci păduri, or, în lege nu se prevede restituirea nici măcar a cîte unui hectar de pădure parohiilor".

Adunarea Naţională Bisericească s-a întrunit în şedinţa anuală de lucru în ziua de 22 ianuarie 1992.

Adunarea Naţională Bisericească, deliberînd asupra dărilor de seamă pe sectoare, ale activităţii Bisericii Ortodoxe Române pe anul 1991, a luat cunoştinţă cu îngrijorare de următoarele situaţii şi cerinţe imperioase actuale pentru împlinirea misiunii Bisericeşti strămoşeşti.

1. Prin actul de secularizare al domnitorului Alexandru Ioan Cuza, Biserica Ortodoxă Română a fost deposedată de bunurile ei. I s-a acordat, în schimb, salarizarea integrală a personalului bisericesc, drept dobîndit şi respectat pînă în anul 1948. După această dată personalul bisericesc n-a mai primit de la stat decît o contribuţie modestă care în prezent nu mai acoperă nici chiar cuantumul impozitului pe salariul cuvenit.

2. O situaţie similară au avut-o şi seminariile teologice pînă în anul 1948, fiind cuprinse în reţeaua învăţămîntului de stat atît în ce priveşte salariile corpului didactic şi administrativ, cît şi bursele elevilor. După această dată susţinerea acestor şcoli a rămas numai în sarcina Bisericii, situaţie care persistă şi astăzi, deşi seminariile teologice au intrat, începînd cu anul 1991, în circuitul învăţămîntului de stat liceal.

3. În urma Protocolului încheiat între Ministerul Învăţămîntului şi Ştiinţei şi Secretariatul de Stat pentru Culte s-a introdus, începînd cu anul 1990, predarea orei de educaţie moral-religioasă în învăţămîntul de stat primar şi gimnazial, fapt prevăzut şi garantat de Constituţia actuală a României. Dar, s-a constatat că unele inspectorate şcolare teritoriale nu respectă actele normative respective şi nu le transmit şcolilor în subordine.

În urma acestor constatări Adunarea Naţională Bisericească, ca organ central deliberativ al Bisericii Ortodoxe Române, alcătuit din reprezentanţi ai clerului şi credincioşilor din întreaga ţa ă, se consideră îndatorată să intervină la forurile legislative şi executive centrale ale Statului pentru soluţionare cuvenită a acestor îndreptăţite cereri.

A — Acordarea integrală a salarizării personalului bisericesc în raport cu studiile şi funcţia ocupată în Biserică, precum şi asigurarea pensiilor cuvenite personalului bisericesc.

— Încadrarea seminariilor teologice liceale cu aceleaşi drepturi cu ale celorlalte şcoli în cadrul învăţămîntului de stat liceal.

— Educaţia moral-religioasă în învăţămîntul de stat, primar şi gimnazial, să fie integrată ca disciplină în programa şcolară anuală cu acelaşi statut de funcţio-

nare ca al celorlalte discipline didactice, avînd în vedere însemnătatea ei fundamentală în viața spiritual-morală a neamului românesc.

— Retrocedarea bunurilor bisericești pe care le-a avut pînă la venirea regimului comunist, în 1948, pentru a putea iniția și desfășura activitatea caritativ filantropică a Bisericii.

Sperăm că aceste doleanțe vor fi îndeplinite în spiritul dreptății.

Adunarea Națională Bisericească.

Din amplul interviu acordat ziarului România liberă (nr. 14 603 din 18—19 ianuarie 1992, p. 1 și 5; nr. 14 604 din 21 ianuarie 1992, p. 1 și 5) de Pr. drd. Adrian Niculcea, publicat sub titlul „Întemeierea în Dumnezeu a curajului..." semnalăm, din mulțimea problemelor analizate, răspunsurile date în legătură cu Conferința Națională a Clerului. Astfel aflăm că „Inițiativa creării Conferinței Naționale a Clerului a vizat, în primul rînd, reinstaurarea atmosferei de libertate totală a discuțiilor în cadrul conferințelor care au loc periodic la protoierii, dar și a încrederii că dezideratele, soluțiile propuse de preoțime vor fi luate în serios de către conducerea superioară, adică de episcopat. Prima cerere adresată în acest sens Sfîntului Sinod a fost aceea de a se corecta actualul Statut de organizare a Bisericii Ortodoxe Române prin revenirea în problema conferințelor preoțești la formula Statutului din 1925. Al doilea motiv fundamental care a stat la baza inițiativei noastre de a extinde conferințele de protoierie la nivelul unei Conferințe Naționale a fost dorința ca întreaga preoțime din Biserica Ortodoxă Română să poată avea periodic contact direct cu patriarhul țării și cu principalii membri ai Sfîntului Sinod. Această participare a tuturor preoților, fie prin delegați aleși, fie și direct ca simpli observatori la un dialog periodic cu conducerea supremă a Bisericii Ortodoxe Române în cadrul Conferinței Naționale a Clerului va accelera considerabil circulația ideilor și a informațiilor în toate sensurile, va întări tot mai mult legătura dintre episcopat și preoțime și între preoții din toate zonele țării dar mai ales va scoate din izolare pe preotul din ultimul cătun de munte." „Fiecare Conferință Națională va aduce cu siguranță o creștere cît mai substanțială a coeziunii și a coordonării bisericești, în general". „... Conferința nu se dorește și nici n-ar putea fi altceva decît organul central consultativ al Sfîntului Sinod în problemele bisericești majore. Canonul 36 apostolic, obligatoriu pentru Biserica universală, prevede dreptul, dar și obligația sinodului episcopal de a lua decizia supremă în orice controversă bisericească. În baza acestui temei, Conferința Națională a Clerului apare ca spațiu canonic al consemnării controverselor bisericești majore, al abordării marilor probleme, precum și a soluțiilor posibile înaintea reunirii Sfîntului Sinod, pentru a lua, conform dreptului său, decizia care se impune pentru întreaga Biserică Ortodoxă Română. De altfel, art. 15 al actualului Statut al Bisericii Ortodoxe Române, reproducînd art. 6 al Statutului din 1925, prevede în același spirit că Sfîntul Sinod „poate chema la consfătuire reprezentanții clerului de mir, ai clerului monahal și ai clerului din învățămîntul teologic". Această prevedere nu trebuie să rămînă o simplă posibilitate, ci ea trebuie să devină efectivă. În baza acestui temei Conferința Națională a Clerului apare ca spațiu statutar în care are loc Consfătuirea episcopatului cu reprezentanții preoțimii din parohii, mînăstiri și din institutele și din seminariile teologice din țara noastră. Numai o antrenare largă a preoțimii în dezbaterea problemelor bisericești majore, mai ales a celor de ordin spiritual, va putea oferi forță și substanță deciziilor Sfîntului Sinod pînă la punctul în care reuniunile, ședințele acestui organ decizional suprem al Bisericii Ortodoxe Române vor deveni eveniment național. De aceea ideea că Conferința Națională a Clerului ar putea dubla sau s-ar suprapune Sfîntului Sinod este o acuzație pe care astăzi o mai susțin fie cei care nu cunosc marea tradiție ortodoxă, fie, pur și simplu, au alergie la dialog."

Domnul Radu Ciuceanu, președintele Comisiei Parlamentare pentru Cercetarea Abuzurilor și pentru Petiții — Comisie în preocupările căreia se află efectuarea unui sondaj referitor la abuzurile săvîrșite împotriva cultelor religioase în anii dictaturii comuniste — a acordat un interviu cu tema „Gulagul românesc și Biserica" (România liberă, nr. 14 623, 15—16 februarie 1992, p. 5). Domnia sa mărturisește că „Era de neevitat ca într-un sistem de ideologie ateistă... Biserica și slujitorii ei să fi intrat primii într-un conflict care le voia pieirea, nu numai spirituală, ci și

biologică". În acel context au fost desființate numeroase eparhii, au fost scoși din scaun și înlăturați un mare număr de ierarhi, au avut de suferit sute și mii de preoți ai Bisericii Ortodoxe „Martiri nu numai ai unei spiritualități tradiționale românești, dar și elemente de rezistență, ce, evident, trebuiau înlăturate, în etapele deja studiate ale distrugerii instituțiilor fundamentale ale țării, dar și în acțiunea de pervertire a sufletelor, de nimicire a valorilor tradiționale, izvorîte de sute de ani pe meleagurile noastre. În fond, o dată cu arestarea preoților, turma cea bună, tezaurul nostru din lumea satelor, țăranul român cu familia sa, centrată în jurul Bisericii, rămînea fără adăpost, pîndit de activiștii ce își făcuseră deja simțită prezența în diferitele instituții ad-hoc intrate samavolnic în viața rurală românească. Ar fi interesant pentru sociologii de mîine ca și pentru istoricii de astăzi, să încerce un studiu exhaustiv asupra epocii 1945—1970, cînd, pe tărîmul satului, s-au înfruntat aceste forțe: una reprezentată de Biserică, de spiritualitatea sa, cealaltă de năimiții, aduși peste noapte, ai unei puteri ce voia să doboare satul și să ucidă țăranul dinlăuntru, din însăși gospodăria lui. Un asalt al cetății pe dinlăuntru! Împotrivirea preoților a fost înverșunată, iar riposta partidului pe măsură." „...aproape 6000 de preoți ortodocși (au fost) tracasați, schingiuiți, condamnați, din 1946 pînă în 1964. În funcție de repartizarea lor teritorială, cele mai multe cazuri au fost înregistrate în Oltenia". Un număr însemnat de mînăstiri din nordul Olteniei au devenit puncte de rezistență națională, anticomunistă: Tismana, Polovragi, Lainici, Govora, Frăsinei. Din această cauză a fost elaborat diabolicul Decret 410, care urmărea desființarea vieții monahale din România. „Numeroase mînăstiri și schituri, unele cu un trecut multisecular, își încetau existența, altele căpătau un regim de toleranță în vederea unei reprezentări pur protocolare sau turistice. Erau amenințate cu pieirea sau cu prefacerea lor în muzee cele mai vestite și mai venerate așezăminte monahale. Pînă și Putna ar fi trebuit să aibă această soartă și numai rîvna, curajul și osîrdia unui pumn de monahi au reușit să o mențină, veghind să nu se stingă candela de pe mormîntul lui Ștefan cel Mare."

Începînd cu anii '70 Biserica a fost lovită în patrimoniul său de cult, arhitectonic și cultural. „Numai pe teritoriul Bucureștiului au fost distruse 28 de biserici și 4 ansambluri mînăstirești: Văcărești, Cotroceni, Pantelimon, Schitul Maicilor la care trebuie să adăugăm și sluțirea mînăstirii Antim. În fruntea acestor acte de vandalism stă mînăstirea Văcărești, splendidă ctitorie a Mavrocordaților..." „Un număr de opt alte biserici au fost demolate în împrejurimile Capitalei, la Buda, Mihăilești, Ordoreanu... Imaginea terifiantă a acestei barbarii persistă și astăzi, simbolic, sub forma turlei de biserică în paragină, cufundată pe jumătate în apele unui lac din preajma Capitalei." În final domnul Ciuceanu face — sine ira et studio — un bilanț general, pentru a cuantifica „pierderile spirituale și materiale pe care ni le-a provocat pe tărîm religios această ideologie adusă și împrumutată din răsăritul stepelor", concluzionînd că „acestea sînt fără precedent, nu numai în istoria noastră, dar și pe alte meridiane. Așa după cum noi, raportați la populația altor țări din Sud-Estul Europei, am dat cel mai mare număr de martiri și victime, tot așa, din nefericire, putem afirma că și aici, pe planul spiritualității și al Bisericii agresate și pătimite sîntem iarăși primii."

Diacon Pavel Cherescu

SEXUALITATEA ŞI MORALA ORTODOXĂ: CÎTEVA REPERE*

În teologia şi spiritualitatea ortodoxă abordările sexualităţii sînt complexe. Pe de o parte, se impun, ca în catolicism, cuvintele de re-creare ale lui Hristos care reia textul Genezei asupra bărbatului şi femeii care, rupîndu-se de cei ce le-au dat naştere, merg unul spre celălalt spre a deveni *„un singur trup“* (Mt. 19, 5—6; Mc. 10, 8; Cor. 6, 16; Efes. 5, 31). Se impune şi cuvîntul Sf. Ap. Pavel despre căsătorie ca simbol al unirii între Hristos şi Biserică (Efes. 5, 31—32). Căsătoria este, cum scria Sf. Ioan Hrisostom, „sacramentul (taina) iubirii“, iar sexualitatea îşi găseşte sensul pierzîndu-şi autonomia în întîlnirea fidelă a două persoane, întîlnire a cărei limbaj ea devine. Tradiţia insistă, ca în Occident, asupra fecundităţii necesare a căsătoriei, fără a face, însă, din ea justificarea ei: în Bizanţ căsătoria eunucilor era autorizată!

Tematica păcatului originar legat de sexualitate e absentă în Răsăritul creştin: omul nu se naşte vinovat, se naşte pentru a muri. Ori în Hristos moartea e învinsă, viaţa se revarsă din belşug, omul se naşte spre a trăi pentru totdeauna şi, de aceea, magnificul ritual al cununiei mirilor, al împărtăşirii aceluiaşi pahar, al schimbului inelelor, al înconjurării Evangheliei şi Crucii, puse pe masa din mijlocul bisericii, apare ca o imensă binecuvîntare a vieţii. Această pozitivitate a nupţialităţii explică de ce Biserica veche, în Răsărit ca şi în Apus, apoi Biserica ortodoxă pînă astăzi a hirotonit ca preoţi bărbaţi căsătoriţi. Nu s-ar putea sublinia prea mult importanţa, în sensibilitatea colectivă, a compatibilităţii astfel afirmate între celebrarea „Tainelor“ şi viaţa conjugală. Şi e sigur că femeia preotului se asociază discret, dar eficace, muncii pastorale a soţului ei.

În acelaşi timp, pentru un ortodox, monahismul constituie orizontul existenţei creştine, ireductibilul ei ferment eshatologic. „Separat de toţi şi unit cu toţi“, monahul vrea să profetizeze, să anticipeze Împărăţia în care genitalitatea nu va mai avea raţiune de a fi, căci bărbaţii şi femeile vor fi, în calitate de „fii ai Învierii“, „ca îngerii din cer“ (Mt. 22, 30; Lc. 20, 35—36). În acest context monastic, majoritatea Părinţilor greci, întotdeauna citiţi cu atenţie în Răsărit, au apreciat:

— fie că erosul nu avea nici un loc în condiţia originară a omului; femeia n-ar fi fost creată decît în vederea căderii pentru a asigura, în pofida morţii, supravieţuirea şi continuitatea speciei. În acest caz, asceza constă în „secătuirea“ completă a instinctului sexual, graţie mai ales postului şi privegherii;

— fie că erosul originar n-ar fi avut la început, expresie genitală, ci ar fi semnificat comuniunea a două corporalităţi luminoase. În acest caz, asceza constă dintr-o transfigurare a erosului, dorinţa eliberată de genialitate fiind *„întoarsă la obîrşia ei“* (Sf. Grigorie Palama), spre a redeveni dorinţă după Dumnezeu.

În sec. VI, după o veritabilă „revoluţie culturală“, realizată de monahi, Răsăritul a hotărît să aleagă dintre ei episcopii care pînă atunci puteau fi şi căsătoriţi. Perioadele de post şi înfrînare s-au înmulţit în cursul anului liturgic, chemînd de fapt în ele pe toţi credincioşii la o existenţă monahală temporală.

Totuşi, pentru monahi, accesele de obsesie sexuală sînt considerate mai cu seamă simptome de suprafaţă într-o asceză globală, în care *„patimile-matrice“* sînt captivitatea şi orgoliul, ele însele născute din *„frica ascunsă de moarte“*. Iar pen-

---

* Materialul de mai sus reprezintă comunicarea Prof. O. Clement, tradusă după „L'actualité religieus dans le monde“, nr. 79, 15 iunie 1990, p. 24—26. Născut în 1923 şi convertit în 1950, sub influenţa lui Vl. Lossky şi N. Berdiaev, la Ortodoxie, Oliver Clement, doctor în istorie, este actualmente profesor de Teologie morală la Institutul de teologie ortodoxă „Saint Serge“ din Paris.

tru laici, milostivirea Bisericii, relativizează, fără a-l escamota, păcatul sexual: în Rusia secolului trecut, de pildă, păcatul sexual era socotit mult mai grav.

Tot în Rusia, în secolul XIX și XX, teologi și filosofi religioși *laici* au dezvoltat și aprofundat noțiunea *de castitate*, mai ales monastică pînă atunci, dar deja aplicată căsătoriei, încă din sec. IV, pentru a justifica existența unui cler căsătorit. Definită ca *„integr(al)itate" (țelnost)*, castitatea, adevărată tăiere împrejur a inimii, înseamnă de fapt integrarea erosului în întîlnirea a două persoane: fie a monahului cu Dumnezeu în asceza monahală, fie a bărbatului și a femeii în asceza nupțială. Iubirea este atunci propriul ei scop, nu ca închidere pasională, ci ca rodnicie reciprocă.

Idealul căsătoriei monogamice e același în Biserica Ortodoxă ca și în Biserica Catolică.

Biserica Ortodoxă însă consideră că regulile nu pot fi aplicate în mod impersonal. Ele sînt, cum spunea un Sinod ecumenic, doar „indicații terapeutice". Mai întîi, vine persoana și comuniunea persoanelor. *„Sabatul este pentru om, nu omul pentru Sabat"* (Mc. 2, 27). Aceasta este esența revoluției evanghelice. Regulile vor fi, deci, aplicate persoanelor de către persoane (părintele duhovnicesc și, în ultimă instanță, episcopul locului), potrivit principiului *„iconomiei"*.

„Iconomia" desemnează relația lui Dumnezeu cu creația Sa. Dumnezeu este iconomul casei lumii. Și întreaga Sa Iconomie se rezumă în misterul lui Hristos. *Iconomia* nu este, deci, simplă jurisprudență; este însăși *forța Învierii care permite punerea regulilor nu deasupra, ci în interiorul relațiilor persoanelor, în serviciul lor* și, deci, o anumită plasticitate.

Astfel, potrivit dreptului canonic ortodox (fundamental același în diversitatea tradițiilor locale) permite episcopului locului să constate după o cercetare adecvată că o căsătorie a încetat să mai existe: o separație durabilă sau o distrugere reciprocă, sau nebunia unuia dintre soți sau, cum a subliniat Sinodul de la Moscova în 1918, apostazia lui în sensul unei atitudini de persecuție violentă, tot atîtea cazuri ce se găsesc menționate.

Temeiul evanghelic al acestei atitudini se găsește în Mat. 5, 32 și 19, 9 unde separarea este admisă în caz de *porneia. Porneia* tradusă de regulă prin adulter, desemnează de fapt mai degrabă obiectivarea sexualității, faptul că unul din soți sau fiecare face din celălalt obiectul, instrumentul plăcerii lui. Aceasta poate fi o complicitate, nu mai e însă întîlnirea a două persoane.

Divorțații nu sînt deloc excluși de la Împărtășanie, după necesara penitență. Și Biserica poate binecuvînta o a doua căsătorie, ba chiar o a treia, întotdeauna însă într-o tonalitate în același timp milostivă și penitențială. Bineînțeles, în caz de adulter, doar „victima" ar trebui să se poată recăsători, precizează canoanele. Dar „iconomia", care este și o cunoaștere dezabuzată a ființelor omenești, constată că cel mai adesea aici nu se poate determina cine e nevinovatul și cine e vinovatul.

Biserica Ortodoxă refuză avortul; mai multe canoane ale Sinoadelor sînt explicite în acest sens. Se cere o pocăință, dar rugăciunea pronunțată în cele din urmă asupra femeii e analoagă celeia ce trebuie să urmeze unei nașteri false (lepădării naturale a fătului); arhaism, pe care Occidentul l-a cunoscut și el. În Grecia și Europa de Sud-Est, sub un discurs strict de tip juridic, identic celui al Bisericii Catolice, practica este foarte liberă (ca dealtfel și în Polonia), resturi ale autonomiei secrete și feroce a femeilor în vechile societăți țărănești, apariție mai degrabă a unei modernități brutale în care femeile nu cunosc alt mijloc anticoncepțional decît avortul.

Totuși, din ce în ce mai mult, se întîmplă ca episcopii, preoții, și mai ales medicii ortodocși, fără cel mai mic laxism, adoptă un limbaj de înțelegere și milostivire. În care regăsim problematica „iconomiei". Femeia nu e socotită mai responsabilă decît bărbatul și, uneori, decît societatea. I se arată că avortul e ceva grav nu pentru că e vorba de ceva interzis, ci pentru că el lezează, mai ales dacă se repetă, și oricît de benign fizic ar putea părea azi, feminitatea profundă, pentru că trupul simbolizează sufletul, iar sufletul și trupul femeii sînt făcute să primească acest mic oaspete necunoscut, fie el și nesesizat.

Totuşi, dacă avorturile de convienţă sînt strict refuzate, pot apărea situaţii dramatice, în care el apare ca un rău mai mic. Contează mult, de asemenea, atitudinea preotului şi comunităţii pentru a lua moralmente în grijă o mamă celibatară.

În ce priveşte practicele anticoncepţionale, în general Biserica Ortodoxă se mulţumeşte să reamintească sensul iubirii, fecunditatea ei normală, dar lasă alegerea metodelor la alegerea conştiinţei şi acordul bărbatului şi femeii, cu ajutorul, dacă o doresc, a părintelui lor spiritual.

Despre enciclica *Humanae vitae* (1968) patriarhul Constantinopolului, Athenagoras I, prieten al papei Paul VI, a declarat că el înţelege şi aprobă intenţia profundă a enciclicei, dar că găseşte inutile detaliile şi reţetele. Biserica, spunea el, trebuie să facă înţeles bărbaţilor şi femeilor că iubirea e cu putinţă, că adevărata întîlnire cere fidelitatea (dar un eşec nu e iremediabil), că puterea de a iubi a omului se poate astfel transfigura, că o atare iubire nu poate fi decît fecundă, spiritual şi (sau) trupeşte; dincolo de acestea, spunea patriarhul, dacă un bărbat şi o femeie se iubesc cu adevărat nu trebuie să intru în dormitorul lor, „tot ceea ce ei fac este sfînt".

Ceea ce creează dificultăţi ortodocşilor de fiecare dată cînd studiază aceste probleme, e noţiunea de *„natură"*, ce serveşte drept referinţă luărilor de poziţii în domeniu ale magisteriului catolic. Pentru tradiţia răsăriteană, ceea ce numim noi de obicei natură e un amestec plastic de viaţă şi moarte în care omul trebuie să acţioneze ca să sporească posibilităţile şi şansele vieţii. Şi el poate acţiona, astfel, pentru că este o persoană care, înrădăcinată în Hristos, biruitorul morţii, transcende „natura" şi se poate elibera parţial de constrîngerile ei. Pentru un creştin, deci, *criteriul nu este natura, ci persoana şi iubirea.*

Răspunsul dat nihilismului se numeşte credinţa. Interdicţiile nu fac decît să-l întărească şi se împotmolesc în deriziune. Ortodocşii n-au studiat niciodată pînă în prezent — decît la Institutul „Sf. Vladimir" din New York — problemele bioeticii care sînt un lux al ţărilor bogate. Manifestările genetice provoacă oroarea Muntelui Athos care vede în ele expresia ultimă a „ereziei" occidentale. Problemele „mamelor purtătoare" sau a donatorilor anonimi de spermă nu ridică încă nici mare interes, nici o adevărată reprobare în mediile ortodoxe. Trebuie iubite toate fiinţele chiar şi monstruosul, nimeni nu e blestemat; poate unele cazuri excepţionale ar putea fi luate în considerare în secretul conştiinţelor şi discreţia convorbirilor spirituale. Dar, în cele din urmă, avem noi atîta timp de pierdut, şi aceste discuţii fără sfîrşit între moralişti care vor să prevadă totul, nu sînt o fugă în faţa esenţialului?

Astfel, în ce priveşte fecundarea *in vitro* în interiorul unui adevărat cuplu şi pentru a-l elibera de sterilitate (comandată de instrucţiunea catolică *Donum vitae*, (1987), de ce nu? E în cele din urmă o victorie a iubirii inteligente şi tenace asupra poverii şi blocajelor „naturii"!

POPAS COMEMORATIV: 110 ANI DE LA NAŞTEREA MITROPOLITULUI NICOLAE BĂLAN

Multă dreptate avea marele istoric Nicolae Iorga atunci cînd spunea despre acei cîrmuitori de popoare, cărora ei nu s-au supus ca unor exemplare omeneşti obişnuite, ci „le-au întors de pe povîrnişul lor spre culmea lui". În felul în care a căutat şi el mereu urcuşul „spre culmi", mitropolitul Nicolae Bălan s-a apropiat cel mai mult de uriaşul care-şi doarme somnul la Răşinari.

Iată, în cîteva cuvinte, cum şi-a tălmăcit viaţa el însuşi atunci cînd îşi semna „Testamentul", în ziua de 1 iunie 1945:

„N-am avut gîndul să adun averi personale, prin aceasta (am vrut) să-mi păstrez sufletul liber de ele. În schimb m-am străduit, prin multe osteneli, să sporesc averea Bisericii, ceea ce cu ajutorul statului român, a conducătorilor lui de pe vremuri şi cu buna chivernisire a împreună colaboratorilor mei, mi-a reuşit, pe cum dovedesc faptele. Am clădit edificiul mare şi frumos a (1) Şcolii normale de băieţi „Andrei Şaguna"; e aşezat sub acoperiş pe seama Şcolii normale de fete „Anastasia Şaguna"; am construit edificiile de la Sanatorul şi schitul Păltiniş, precum şi cele ale Sfintei Mănăstiri „Brîncoveanu", de la Sîmbăta de Sus, fără să fi întrebuinţat (decît ca avansuri) bani, din fondurile şi fundaţiunile Arhiepiscopiei. Am vrut ca aceste două aşezăminte „să rămînă instituţii de reculegere şi înduhovnicire a clerului şi poporului, în sensul programului ce l-am schiţat în linii generale în broşura mea „Monahismul ortodox", Sibiu 1936".

„Am ţinut cu convingere la principiile ce stau la temelia organizaţiunii noastre bisericeşti; am afirmat şi apărat autonomia ei, ca o condiţie esenţială pentru a-şi păstra fiinţa întreagă şi nealterată.

„M-am identificat cu neamul românesc, pe care l-am iubit din tot sufletul meu. M-am bucurat de bucuriile lui şi am trăit împreună cu el suferinţele lui. Mulţumesc Tatălui Ceresc, că m-a învrednicit să trăiesc bucuria de a fi văzut înfăptuită unitatea politică-naţională (la care mi-am adus şi eu o contribuţie vie), apoi Ardealul din nou alipit întreg la Patria-Mamă, şi-L rog fierbinte să ne scoată ţara la liman bun *şi din mijlocul zilelor grele de astăzi. Apăsat de ele am scris şi aceste şire ale Testamentului meu*, dar am nădejde în ajutorul lui Dumnezeu şi în puterea de viaţă, cu care El a înzestrat neamul românesc, că va birui greutăţile vremii şi că va ieşi întărit din ele. Sfătuiesc iubitul meu popor român să rămînă nedeslipit cu sufletul de altarul Bisericii şi a sfintei sale credinţe ortodoxe, căci aici va găsi totdeauna razimi neînşelători".

Deşi în ultimii ani din viaţa sa, sănătatea i-a fost greu încercată de boala lui Parkinson, totuşi mitropolitul Nicolae Bălan ştia să facă deosebire netă între suferinţele morale şi cele fizice. Măsurile tot mai necruţătoare de constrîngere a libertăţii de conştiinţă, pe care regimul comunist le-a luat împotriva Bisericii creştine în general, nu puteau linişti pe slujitorii altarelor din care la un moment dat se aflau în lagăre şi temniţe peste 500 de slujitori ai tuturor confesiunilor. În anii aceia, ierarhul de la Sibiu făcea mereu atenţi pe preoţii săi că în fond „Ortodoxia este biserica poporului" şi în această calitate, „pe preotul acestei biserici nimeni şi nimic nu-l poate înlocui". Lupta de descreştinare a poporului român devenea însă tot mai derutantă, tot mai greu de suportat.

Se ştie că i s-a propus şi mitropolitului Bălan „păşirea mai în frunte", el însă n-a acceptat aşa ceva. Însuşi secretarul Gheorghiu-Dej l-a întrebat odată dacă nu duce lipsă de ceva, spre ajutorarea Bisericii, la care dînsul a răspuns cu o glumă că dacă şcolarul nu cere aşa ceva de la părinţi, înseamnă că nu duce lipsă de nimic. De fapt, el a preferat să se „însingureze fără să ceară nimic", ca să nu rămînă obligat cuiva cu ceva, aşa cum se exprima în 1950 alt erou al suferinţii

(episcopul Nicolae Colan): „ceea ce nu se vede azi și ce nu poate cunoaște lumea sînt zilele de însingurare ,de meditație, de zdroabă și de sfătuire cu sine însuși, în care Î.P.S. Sa a pus la cale pentru a trage alvie nouă vieții bisericești din Ardeal, căci aceste nopți de veghe nu vor fi însemnate în nici o cronică de mai tîrziu". S-au încercat și amenințări și intimidări din partea unor agenți plătiți, doar-doar l-ar putea hotărî să se retragă la mănăstirea Sîmbăta, dar el a răspuns senin că pentru el nu există moarte mai frumoasă decît cea de la altar și că abia după plecarea lui vor putea prețui oamenii pe cine au pierdut.

Merită a fi pomenite aici și următoarele două acțiuni de binefacere, cu care mitropolitul Bălan și-a împodobit viața.

E vorba de intervenția pe lîngă mareșalul Ion Antonescu de a salva viața a 7 tineri comuniști, care, potrivit legislației vremii, fuseseră condamnați la moarte ca „dușmani ai siguranței Statului". Unul din ei, sibian de origine, a cerut preotului închisorii (A. Nanu) să comunice mitropolitului că în cazul împușcării lui, s-ar comite o mare greșală, întrucît el este credincios. Așa s-a ajuns la schimbarea calificării lor și prin această intervenție, nu după multă vreme, au fost salvați cu toții.

Cealaltă acțiune de binefacere se referă la salvarea vieții mai multor mii de evrei din Transilvania de sud și din Banat, unde în urma intervenției făcute de mitropolitul Nicolae Bălan la mareșalul Antonescu, nu s-au mai aplicat (ca în celelalte teritorii românești) măsurile de deportare și de exterminare în lagărele din centrul și vestul Europei. În Arhiva Bibliotecii mitropolitane din Sibiu se păstrează două acte provenind din partea organizațiilor sioniste din Transilvania de sud și din Banat (numerele 1800 și 1801, — pomenite pînă acum și de prof. Mircea Păcurariu, în „B.O.R.", nr. 5/6 din 1982), din care, unul din ele abia acum este reprodus pentru prima oară. Iată textul lui integral:

„JOSEF GRÜNBERGER, Sibiu —

Înalt Prea Sfinția Voastră, fapta desăvîrșită la 23 August de Regele nostru, a redobîndit țării noastre libertatea și ne-a așezat din nou de partea aliaților noștri firești. Acest act istoric și eroic al Regelui a repus și populația evreiască în rîndul cetățenilor liberi ai țării noastre.

Dacă fac azi o privire înapoi la drumul de calvar umblat în ultimii patru ani de evreimea țării noastre, dacă mă gîndesc la suferințele, desonorările și pericolele trăite de noi în acești ani, atunci nu se întîmplă aceasta fără ca eu și toți evreii din Transilvania, să ne gîndim cu recunoștință la Înalt Prea Sfinția Voastră.

Înalt Prea Sfinția Voastră ați fost în anii trecuți plini de pericole, în situațiile noastre cele mai critice, un luptător eroic și salvator din nenorocirea și pierirea noastră.

Evenimentele istorice ale acestor ani agitați, ne stau încă prea aproape, pentru ca să putem judeca despre întîmplări sau personagii. Aceasta trebuie lăsat pe seama cronicarului vremurilor. Activitatea Înalt Prea Sfinției Voastre va fi eternizată în istoria evreilor din România.

Posibilitățile de călătorie de azi fac imposibil ca prietenii mei să apară în rînduri închise în fața Înalt Prea Sfinției Voastre, pentru a Vă exprima recunoștința veșnică a evreimii transilvănene. Pînă ce se va putea întîmpla aceasta, Vă rog pe Înalt Prea Sfinția Voastră de a primi pe această cale, exprimarea recunoștinței noastre netrecătoare.

Sibiu, la 27 septembrie 1944"

(semnează)

„Iosif Grünberger
președinte al Organizației Sioniste din
Transilvania, Grupa Sibiu"

„Înalt Prea Sfinției Sale Nicolae Bălan, Mitropolit al Ardealului, Sibiu".

A.B.M. (nr.) 1801.

În aceeaşi „Arhivă" se mai păstrează peste 2000 de acte privitoare la viaţa şi activitatea mitropolitului Nicolae Bălan, din care amintim aici cîteva legate de relaţiile acestui mare ierarh cu personalităţi bisericeşti de peste graniţă.

Sub numărul 256 se păstrează o scrisoare redactată în limba sîrbă şi datată din 20 april/3 mai 1907, pe cînd N. Bălan era redactor la „Revista Teologică". În această scrisoare episcopul Nicodim Milaş din Zara Dalmaţiei se scuză că, necunoscînd limba română, se foloseşte de limba natală spre a cere redactorului sibian să-i trimită şi lui „extrasul" studiului său intitulat „Hirotonia ca impediment la căsătorie", care apăruse în traducerea românească semnată de tînărul pe atunci Silviu Dragomir.

Se ştie că acest mare istoric român (S. Dragomir) a făcut studiile secundare la liceul sîrbesc din Novisad, iar cele universitare la Cernăuţi între 1905—1909. Pe de altă parte se mai ştie că episcopul Nicodim Milaş a studiat şi el la Cernăuţi. În scrisoarea din aprilie 1907, el declară că a recunoscut în primul extras care i s-a trimis de la Sibiu „începutul unui studiu al său", de aceea roagă pe redactor „să fie atît de bun să-i trimită şi celelalte extrase pe măsură ce vor apărea". Şi trebuie să spunem că dorinţa i s-a împlinit, extrasele respective publicîndu-se în paginile „Revistei Teologice" din anul 1907, la paginile 150—159, 196—203, 240—248 şi 300—304.

O altă legătură de prestigiu este cea cultivată de mitropolitul Nicolae Bălan cu Biserica Vechilor Catolici din Elveţia. Ea se va fi înfiripat ca urmare a relaţiilor ecumeniste precum şi a călătoriilor cu scop sanitar la staţiunea Davos, pe care ierarhul nostru o cerceta adeseori.

Dar încă epistola de sub nr. 1242 din 1948 ne indică şi o altă cale în relaţiile lor: trimiterea unui preparat medical (Felamin), cu care ocazie reprezentanţii celor două biserici îşi mai comunicau şi alte ştiri.

Ca urmare a acestor legături, se ştie că Biblioteca Institutului Teologic de la Sibiu a beneficiat de colecţia revistei „Internationale Kirchliche Zeitschrift", întemeiată în anul 1892, de care Nicolae Iorga declara că n-a putut-o afla în altă bibliotecă de la noi din ţară. Din păcate, începînd cu cel de al doilea război mondial, colecţia revistei n-a mai putut fi atît de „regulată", cum declara episcopul Adolf Küry, la data de 18 decembrie 1950 (epistola de sub nr. 1446 — A.B.M.):

„Exzellens, auf das Weihnachtsfest und zum Neuen Jahr 1951 entbiete ich Ihnen und Ihrer Kirche meine herzlichen Glückwunsche mit Gottes Segen.

Möge den Kirchen und Volkern in Ost und West der Friede erhalten bleiben.

Wir senden Ihnen regelmàssig die IKZ. Wäre es nicht möglich rumänische Zeitschriften zu bekommen.

Mit allen guten Wünschen und freundlichen Grüssen in treuer Verbundenheit, Ihr Adolf Küry. — Bern, den 18 Dezember 1950 Willadingweg 39".

Dintre personalităţile din alte ţări cu care mitropolitul Nicolae Bălan a întreţinut cele mai strînse şi mai pertinente legături, a fost, fără îndoială, profesorul de drept canonic, de la Sofia, Stefan Zankow, cu care a studiat la Cernăuţi şi unde amîndoi şi-au luat doctoratul.

Afară de ştirile ce s-au publicat la noi de către prof. M. Şesan despre acest teolog bulgar (Mitr. Ardealului. 1957), e bine să ştim că în Arhiva sibiană se află mai multe epistole (cel puţin 10), dintre care amintim pe cea de sub nr. 1248, datată din 12 april 1948. Era anul în care Biserica Ortodoxă îşi redacta legiuirile, dar tot atunci se aştepta ca şi pe linie ecumenistă să se ia hotărîri mai angajante. Se pare că avem de a face cu o consultare între Bisericile Ortodoxe, căci încă de la începutul scrisorii se vede că însuşi mitropolitul român dorea un răspuns la „problemele zilei" şi la care i se răspunde cu cuvintele Apostolului: „chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinlăuntru se înnoieşte zi cu zi" (II Cor. 4, 16).

În continuare, canonistul bulgar aminteşte că în aceeaşi zi cu scrisoarea mitropolitului a primit şi de la profesorul Dr. Liviu Stan un răspuns asemănător „redactat într-un limbaj „mai academic, dar totuşi conform adevărului". Cu alte cuvinte, credincioşii Bisericii Ortodoxe „nu cred că ar fi cazul să schimbăm şi principiile de dragul unei secularizări goale". De fapt o biserică harismatică nu poate da alt răspuns la o problemă ca cea a fiinţei netrecătoare.

În alte epistole (de pildă cele de sub numerii 1222, 1247, 1327, 1447 etc.) se răspunde într-o formă şi mai hotărîtă aşa-zisei probleme ecumenice.

În epistola nr. 1249, soţia profesorului Stefan Zankow mărturiseşte că e „îngrijorată de situaţia materială a unui frate al ei, care trăieşte acum ca pensionar în Deva", cu o modestă pensie de 3400 lei. Ginerele pensionarului (A. Haniţki) a fost în audienţă la Mitropolitul Nicolae, care i-a promis să găsească posibilitatea strămutării socrului său la Sibiu, unde s-ar bucura dacă mitropolitul i-ar putea pune la dispoziţie o cameră, rămînînd ca în felul acesta el să mai găsească vreo muncă în plus. După cum am putut afla din alte acte, persoana respectivă a murit (la o vîrstă de 72 de ani) curînd după 1950.

De încheiere găsim potrivit să evocăm modul cu adevărat părintesc, prin care mitropolitul Bălan ştia să cîştige sufletul tinerilor, pe care îi trimitea la studii de specializare peste graniţă şi pentru care adeseori scotea bani din buzunarul propriu, dar în acelaşi timp îi şi stimula si ajuta dacă vedea că fac progrese la studii.

În anul 1935, pe cînd mă aflam în Grecia, am fost pus la încercare din pricina unui proces de speculă cu devizele, pentru care statul nostru a fost nevoit să oprească trecerea peste graniţă a monedei româneşti, pînă cînd cei doi speculanţi, Naht şi Călătorescu, vor fi judecaţi. Procesul a durat mai multe luni. Mitropolitul a intervenit atunci personal, încurajîndu-ne şi asigurîndu-ne că „nici în astfel de ocazii nu ne va părăsi".

Un al doilea caz s-a petrecut în 1942 pe cînd mă aflam în Germania. Întrucît nu mai puteam suporta mulţimea bombardamentelor, am fost nevoit să plec de la Berlin la Tübingen, orăşel lipsit de industrie şi deci şi de bombardamente. Nu mică mi-a fost însă surpriza că peste cîteva zile rectorul universităţii din Tübingen să mă invite la o cafea şi să mă întrebe cu această ocazie cu ce ar putea să-mi îmbunătăţească munca ştiinţifică? Atunci am înţeles că numai mitropolitul care m-a trimis la studii a putut să-l informeze despre sosirea mea acolo.

E drept că şi în 1940, pe cînd mă aflam în Belgrad, la studii de slavistică, a trebuit să le întrerup în urma diktatului de la Viena, dar oricît de tulburate au fost vremurile de care au avut parte generaţiile noastre, totuşi învăţăturile pe care ni le lăsau ele, ne cer să adîncim cît mai temeinic istoria poporului, căci numai pe calea aceasta se poate asigura pacea şi fericirea.

Viaţa de fapte şi de luptă dusă de mitropolitul Nicolae Bălan ilustrează cu prisosinţă acest adevăr. De aceea reproducem un fragment din declaraţia lui din 30 august 1940:

„Noi nu suntem produsul Trianonului; unitatea noastră politică se bazează pe faptul dăinuirii şi pe dreptul existenţei noastre ca naţiune pe pămîntul acesta. Un popor care nu este în stare a-şi apăra fiinţa şi patrimoniul naţional nu este vrednic să trăiască..!

În consecinţă — NU PRIMESC ARBITRAJUL!

Pe cum astă dimineaţă am refuzat arbitrajul, fiindcă nu puteam să arunc soarta naţiunii mele în necunoscut, astfel acum, după ce cunosc rezultatul lui, în numele meu, al clerului şi al poporului pe care-l păstoresc declar că: *protestesc cu demnitate şi hotărîre împotriva nedreptăţii ce ni se face şi vom lupta prin toate mijloacele pentru înlăturarea ei.*

Biserica noastră va rămînea şi de aici înainte depozitara aspiraţiunilor integrale ale neamului. Nu trăim din abdicări. Ne trebuie o nouă înălţare a conştiinţei naţionale. Nu-mi pierd încrederea în viitorul neamului meu."

Pr. prof. Dr Teodor Bodogae

PALIA DE LA ORĂŞTIE
(1582—1992)

Se împlinesc, în iunie 1992, 410 ani de la apariţia Paliei de la Orăştie, carte care a marcat un nou moment în evoluţia scrisului în limba română.

Numirea de *Palia* este o transcriere a grecescului παλαια — veche, care în limba cărturărească a epocii însemna Vechiul Testament. Palia de la Orăştie nu cuprinde însă întreg Vechiul Testament ci numai două dintre cele 39 de cărţi ale acestei prime părţi a Sfintei Scripturi, şi anume: Facerea şi Ieşirea sau Bitia şi Ishodul, cum le numesc traducătorii. În predoslovie se spune însă că au fost „întoarse şi scoase ... den limbă jidovească şi grecească şi sîrbească pre limbă românească 5 cărţi ale lui Moisi prorocul şi patru cărţi ce se cheamă ţrstva şi alţi proroci cîţiva"[1]. Pînă la noi au ajuns numai cele două cărţi amintite. Este posibil să se fi tradus şi celelalte sau cel puţin cele cinci cărţi ale lui Moise, care alcătuiau o unitate, dar de tipărit s-au tipărit numai primele două. În acest sens, avem şi o precizare, cuprinsă de asemenea în predoslovie. După ce sînt înşirate 37 dintre cele 39 de cărţi ale Vechiului Testament (este omisă cartea „Plîngerile lui Ieremia", socotită probabil una cu cartea profetică a acestui prooroc şi sînt redate ca o singură carte cele două, în predoslovie — trei cărţi Paralipomena) se arată că: „Den aceastea toate nu-s multe care n-au ieşit în limbă rumânească den ceale cărţi sîrbeşti şi greceşti, însă acum asupră de-aceastea tipăritu-se-au ceastea doo cărţi dentîiu a lu Moisi proroc".[2] Este clar, prin urmare, că numai primele două au văzut lumina tiparului. Împrejurările istorice, ca şi dificultăţile de tipărire vor fi împiedicat apariţia şi a celorlalte cărţi. Rămase în manuscris, ele vor fi fost păstrate de traducători în nădejdea sosirii momentului cînd vor putea fi tipărite. Prin 1679 sînt amintite în biblioteca Mitropoliei din Bălgrad.[3] Mult mai tîrziu, prin 1890, profesorul Vasile Mangra a descoperit, în biserica din Lazuri, jud. Bihor, un manuscris-traducere din Vechiul Testament, cu o extensiune de 206 foi, care cuprinde: a) Palia, Cartea primă a lui Moisi prooroc, ce se cheamă Bitia, despre roditura lumii; b) A doua carte a lui Moisi prooroc, ce se cheamă Ishod; c) Cap. I din cartea a II-a a Regilor; d) Cartea lui Daniil proorocul; e) Cartea lui Tovie. Dat fiind faptul că în cadrul manuscrisului sînt cuprinse şi cele două cărţi ale Paliei, descoperitorul lor înclină să creadă că şi celelalte fragmente şi cărţi ar reprezenta părţi ale aceleiaşi lucrări apărute la Orăştie în 1582.[4] Nicolae Iorga împărtăşeşte şi el aceeaşi convingere.[5]

Referitor la fragmentul din Levitic, descoperit de B.P. Haşdeu în biblioteca naţională din Belgrad şi publicat de el în „Cuvente den Bătrîni", despre care se credea de asemenea că ar aparţine Paliei, s-a dovedit ulterior că este o traducere independentă făcută în Transilvania la începutul sec. al XVII-lea şi copiată apoi în Ţara Românească.[6]

---

1 Palia de la Orăştie (1581—1582), Text, facsimile, indice. Ediţie îngrijită de Viorica Pamfil, doctor în filologie, Editura Academiei, Bucureşti, 1968, p. 10.

2 Ibidem, p. 4.

3 Pr. prof. dr. Gheorghe I. Moisescu, pr. prof. dr. Ştefan Lupşa, pr. prof. Alexandru Filipaşcu, Istoria Bisericii Române, Manual pentru Institutele Teologice, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1957, vol. I, p. 368.

4 Vasile Mangra, Cercetări literare-istorice, Bucureşti, 1896, p. 19.

5 N. Iorga, Istoria Literaturii religioase a românilor pînă la 1688, Bucureşti 1904, p. 97.

6 N. Cartojan, Istoria Literaturii române vechi, Bucureşti, 1940, vol. I, p. 65.

Traducerea Paliei se datorește, precum se știe, propagandei calvine pe care o desfășurau autoritățile ungurești în Transilvania pentru a-i converti și pe români la această nouă credință importată din apus. În acest scop, a fost înființată o ierarhie calvină, cu episcopi români, trecuți la calvinism. Primul episcop calvin este menționat, pe la 1566, Gheorghe din Sîngeorgiu, un preot făcut nobil, de unde adaosul satului Sîngeorgiu în care păstorise. Lui i-a succedat, în 1596, Paul Tordaș, căruia principele Ioan Sigismund Zapolya îi dăruiește casa, curtea și grădina din Lancrăm, ale episcopului ortodox Sava, alungat de calvini. La 1597, după moartea lui Paul, este numit un nou episcop în persoana lui Mihai Tordaș, rudă apropiată a celui răposat, care își avea și el reședința în satul Turdaș, de lîngă Orăștie. De numele acestuia se leagă apariția Paliei. Bineînțeles că el a patronat lucrarea de traducere. Cu aceasta s-au îndeletnicit alte persoane indicate în predoslovie și anume: „Herce Stefan, propovăduitorul Evangheliei lui Hristos în orașul Căvîran Sebeșului (Caransebeș n.n.), Zăcan Efrem, dascăl de dăscălie, Peștișel Moisi, propovăduitorul Evangheliei în orașul Lugoșului și Archirie, protopopul vărmegiei Hunedoarei". Toți aceștia văzînd că „toate limbile au și înfluresc întru cuvintele sfinte ale lui Dumnezeu, numai noi românii pre limbă nu avem (aceste cuvinte n.n.)", pentru aceea, „cu mare muncă" scoaseră dintr-alte limbi, pe limba românească Palia, cu dorința ca ea să fie spre „înstrămătura Besearicei sfîntă a românilor și poftind tot binele i spăsenie creștinilor români".[7] Gîndul era bun și intenția lăudabilă, numai că „Besearica" a cărei „înstrămătură" o dorea episcopul Mihai Tordaș și traducătorii angajați de el nu era cea de totdeauna a românilor, ci alta la care aderaseră ei și un număr neînsemnat de credincioși. Pe aceea, pe cea ortodoxă a trădaseră pentru un titlu nobiliar și o trecătoare brumă de avantaje materiale. La momentul respectiv, și chiar mai înainte, dorința de a avea Scriptura, Liturghia și toate slujbele în limba română însuflețea inimile tuturor credincioșilor Bisericii noastre strămoșești, numai că împrejurările impuneau deocamdată o anumită prudență în transpunerea în fapt a acestei dorințe. Datorită propagandei protestante, vlădicii și preoții noștri s-au ferit să treacă dintr-o dată la înlocuirea limbei de cult pentru ca nu cumva credincioșii neavizați să înțeleagă că s-a schimbat și tradiția cea veche cu alta nouă și astfel să cadă pradă prozelitismului. Cînd pericolul va fi înlăturat, aceeași ierarhi și preoți vor mărturisi, precum Sfîntul Apostol Pavel odinioară către Corinteni, că în Biserică este mai de folos a rosti cinci cuvinte cu înțeles decît potop de cuvinte într-altă limbă (I Cor. 14, 19). Exista, prin urmare, o diferență între intențiile care l-au determinat pe Mihai Tordaș să traducă Biblia în limba română și intențiile care l-au condus ceva mai tîrziu pe Simion Ștefan la tipărirea Noului Testament de la Bălgrad. Primul voia să dea satisfacție celor care l-au înnobilat, l-au făcut episcop și i-au dăruit case și avere, răspîndind prin cărțile tipărite în limba română, calvinismul și stricînd astfel unitatea națională și sufletească a românilor, iar cel de al doilea, să-i zidească sufletește pe păstoriții săi. Cu toate acestea, Providența a făcut ca și Palia să servească o cauză a românilor, în general și mai puțin a baronului calvin Francisc Geszty, care a subvenționat lucrarea de tipărire, deoarece Biblia fiind aceeași pentru toate formele de credință creștină, cititorii cărora le-a fost pusă în mînă n-au putut fi păgubiți cu nimic în credința lor. Lucrul acesta l-au înțeles perfect meșterii tipografi: Șerban, fiul lui Coresii și diaconul Marian care au ținut să facă această însemnare îndată după predoslovie: „Den mila lui Dumnezeu, eu Șerban diiacu, meșterul mare a tiparelor, și cu Marian diiac, dîndu în mîna noastră ceaste cărți, cetind și ne plăcură și le-am scris voo fraților români și le cetiți că veți afla întru iale mărgăritariu scumpu și vistieriu nesfîrșit, cunoaște-veți folosu buneaților și plata păcatelor de la Dumnezeu întru ceaste cărți".[8] Înainte de a se angaja să le tipărească, tipografii le-au citit și au constatat că ele nu pot fi decît spre folosul credincioșilor români. Este de presupus că dacă ar fi fost vorba de o carte cu un cuprins străin de învățătura Bisericii noastre, cei doi n-ar fi angajat lucrarea de tipărire. Șerban era doar fiul unui slujitor al Bisericii noastre, sub îndrumarea di-

7 Palia de la Orăștie ..., Predoslovie ..., p. 1.
8 Ibidem, p. 11.

rectă a căruia a deprins meșteșugul tiparului. De la tatăl său a moștenit el și conștiința responsabilității pentru cărțile pe care le da la lumină.

Se mărturisește în predoslovenie și acest fapt că traducerea s-a făcut „cu mare muncă... den limbă jidovească și grecească și sîrbească pre limbă romănească".[9] Această precizare este făcută la sfîrșitul predosloviei. Ea este precedată însă de o alta, cuprinsă chiar la începutul predosloviei în care se spune: „Amu cinci cărți ale lui Moisi proorocul, care sînt întoarse și scoase den limba jidovească pre greceaște, de la greci, sîrbeaște și într-alte limbi, den acelea scoase pre limbă rumânească".[10] Există, în chip evident, o diferență de nuanță între ultima și prima afirmație a predosloviei. Afirmația de la sfîrșit ar lăsa să se înțeleagă că autorii traducerii au recurs direct la izvoare, la textul ebraic, grecesc și slavon spre a da o traducere cît mai bună, în românește, a textului sfînt. Cealaltă afirmație ne încredințează că s-au folosit mai mult izvoarele ultime, cele „într-alte limbi", care s-au făcut după traducerile sîrbești (respectiv slavonești), care la rîndul lor s-au făcut după traducerile grecești, iar acelea după textul ebraic. Am avea indicate aici, prin urmare, etapele traducerile scripturistice pe parcursul vremii, pînă la traducerea românească a Paliei, care s-a făcut după unele traduceri mai noi, în limbi mai accesibile traducătorilor. Majoritatea cercetătorilor care s-au preocupat de studiul Paliei împărtășesc acest punct de vedere că la traducere s-a folosit într-adevăr un text într-o limbă accesibilă. S-a și stabilit textul acesta: ar fi Pentateuhul lui Heltay Gaspar, tradus în ungurește, la Cluj, în 1551. Dr. Viorica Pamfil, care a îngrijit ediția din 1968 a Paliei, a redat în paralelă textul românesc cu cel în limba maghiară a pastorului protestant, pe care îl apreciază ca fiind „izvorul principal al autorilor Paliei".[11] Dar n-au lipsit totuși nici alte izvoare. Se crede, în deobște, că s-a recurs și la o ediție a Vulgatei și probabil și la un text slavon.[12] Nicolae Iorga a luat de bună declarația traducătorilor.[13] La fel procedează O. Densușianu. În sprijinul tezei că s-a folosit neapărat și un text ebraic, Părintele prof. Nicolae Neaga aduce argumente demne de luat în considerare.[14] În orice caz, o dependență exclusivă a Paliei de Pentateuhul din 1551, cum înclina s-o facă slavistul dr. Iosif Popovici și în egală măsură francezul Mario Roques[15] este exclusă. De altfel, pot fi ușor remarcate diferențele, care nu sînt puține la număr dintre cele două texte: român și maghiar. Traducătorii vor fi recurs la textul Pentateuhului lui Heltay Gaspar, dar au consultat și alte izvoare, cel puțin în acele locuri în care izvorul prim avea și el imperfecțiunile sale. Altfel nici n-ar fi fost justificată constituirea unei comisii pentru traducerea și tipărirea textului în limba română. Calitatea traducerii, frumusețea și varietatea limbii dovedesc precum că traducătorii n-au lucrat pripit și nici nu s-au limitat la consultarea unui singur text ci au zăbovit îndelung asupra datoriei ce o aveau de îndeplinit. Așa se face că au izbutit să dea la lumină o lucrare a cărei valoare a rămas, și din punct de vedere literar, nescăzută peste veacuri. Nicolae Iorga caracterizează Palia ca „o traducere-model". „Forma lucrării — spune el — e foarte deslușită; pe lîngă aceasta, fraza scurtă, energică perfect tăiată; nimic dintre traducerile de pînă atunci nu se poate pune alături cu Palia.[16] Aprecieri la fel de pozitive întîlnim și la Nicolae Cartojan. „Palia — scrie acesta — ocupă, în ciclul traducerilor românești din veacul al XVI-lea, un loc aparte prin frumusețea traducerii, prin limba ei vioaie, pitorească și armonioasă. Traducătorii au știut să folosească frămîntările unui veac de

---

9 Ibidem, p. 10.

10 Ibidem, p. 2.

11 Ibidem, p. X.

12 Istoria Literaturii Române, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1964, vol. I, p. 314.

13 N. Iorga, op. cit., p. 97.

14 Pr. prof. Nicolae Neaga, Relațiile Paliei de la Orăștie cu textul original ebraic, în „Mitropolia Banatului", nr. 7—9/1973, pp. 415—420.

15 Iosif Popovici, Palia de la Orăștie, Anal. Acad. Rom., XXXIII, Secția lit., București, 1911; Mario Roques, L'Original de la Palia d'Orăștie, în „Melanges offerts à M. Emil Picot", Paris 1913. Idem, Palia d'Orăștie, Paris, 1925.

16 N. Iorga, op. cit., p. 97.

muncă literară pentru a nimeri cuvinte expresive, care deșteaptă imaginația și mișcă simțirea."[17] Astfel de constatări în legătură cu Palia am ținut să le evidențiem acum cînd se împlinesc 410 ani de la apariția acestui însemnat monument de limbă literară românească.

Pr. prof. Dumitru Abrudan

17 N. Cartojan, op. cit., p. 65.

CATALOGUL BIBLIOTECII LUI GHEORGHE LAZĂR
(Urmare din nr. 5/1991)

47

REICHENBERGER ANDRÉ, des Gottesgelertheit Doktor, k.k. Professor der Pastoraltheologie an der Universität zu Wien: PASTORAL ANWEISUNG *nach den Beduerfnissen unsers Zeitalters.* Erster Theil. Erster Band; Zweiter Band. Wien bey Peter Rehm's sel. Witwe. 1805, 1806. I: VI+428 p.; II: II+433 p. +[7]. (I, leg. carton; II, 1/2 piele).

Cota: II 72482; [Veche: A 12267]

REICHENBERGER ANDREI: *Îndrumător pastoral* adaptat pentru trebuințele vremurilor noastre, de *Andrei Reichenberger,* doctor în teologie și profesor c.c. de teologie pastorală la Universitatea din Viena. Partea I, vol. I; Vol. II. Viena, la văduva lui Peter Rehm. Vol. I — apărut în 1805 — are VI + 428 p.; Vol. II — apărut în 1806 — are II + 433 p. + [7].

48

REYBERGER ANTONIUS CAROLUS: *Institutiones Ethicae Christianae,* seu Theologiae moralis, usibus Academicis adcommodatae ab *Antonio Carolo Reyberger,* Abbatiae Mellicensis Ord. D. Benedicti presbytero capitulari, S. S. Theologiae Doctore, ac moralis theologiae professore publico et ordinario in Universitate Viennensi, atque librorum censore Caes. Reg. Tomulus II. Viennae, apud Chr. Frid. Wappler et Boeck. MDCCCVIII. XVI + 461 p. (legat 1/2 pînză).

Semnat: Lazăr

Cota: II 72486; [Veche: A 12264]

REYBERGER ANTON CAROL: *Manual de etică creștină, sau Morală Teologică,* adaptat pentru uzul academicilor de Anton Carol Reyberger presbiter-canonic al Abației Ordinului benedictin din Melk (Austria de jos), doctor în teologie, profesor public și titular de teologie morală la Universitatea din Viena, precum și censor c.c. al cărților. Vol. II. Viena, la Cristian Friedric Wappler și Boeck. 1808. — XVI +461 p.

(legat 1/2 pînză)

49

RICHARD L'ABBÉ: *Description historique et critique de l'Italie,* ou nouveaux mémoires sur l'état actuel de son Gouvernement, des Sciences, des Arts, du commerce, de la population et de l'histoire naturelle. Par M. *L'Abbé Richard.* Tome II. Nouvelle édition. À Paris. Chez Delalain, libraire, près la comédie Françoise 1770. — XIV + 594 p. — Semnat: Lazar 807.

Cota: I 72255; [Veche: A 12316]

RICHARD L'ABBÉ: *Descrierea istorică și critică a Italiei,* sau noi memorii asupra stării actuale a guvernămîntului său, a științelor, a artelor, a comerțului, a populației și a istoriei ei naturale. De *Abatele Richard,* Vol. II Ediție nouă. Paris, la Delalain, librar, lîngă Comedia franceză. 1770. — XIV +594 p.

50

SANDINI ANTONIUS: VITAE PONTIFICUM ROMANORUM ES ANTIQUIS MONUMENTIS DESCRIPTAE. Opera et studia *Antonii Sandinii* J.U.D. et in Seminario Patavino Bibliothecae Custodus. Editio altera Italica, post duas Germanicas, retracta-

tior et auctior. Ferrariae, MDCCXLVIII. Impensis Jo. Manfrè. Superiorum permissu. XXVI + 669 p.
Semnat: Lázár
Cota: I 72903; [Veche: A 12291].

SANDINI ANTONIUS: *Vieţile pontificilor romani*, descrise după documentele antice. Prin lucrările şi studiile lui *Antonius Sandini* J.U.D.[1] custodele bibliotecii Seminarului din Padua. Ediţie nouă Italică — după cele două Germanice — mult îndreptată şi sporită. Ferrara, 1748. Cu cheltuiala lui Jo. Manfré. Cu aprobarea superiorilor. XXVI + 669 p.

---

1 Obs.: J.U.D. poate să-nsemne: Juris utriusque doctor sau Juris universalis doctor.

Bibl.: A. Sandini, istoric italian (1692—1750) a publicat prima ediţie a acestei cărţi, la Padua în 1739. — G.L.U.

51

SCHNELLER IOSIF: *Predigt von der Falschen Propheten dieser Zeiten*, am siebenten Sonntage nach Pfingsten gehalten in der Metropolitankirche zu Wien von Joseph Schneller gewöhnlichen Domprediger und Beneficianten von der h. Magdalena. Auf Begehren herausgegeben. Wien gedruckt bey Mathias Andreas Schmidt, 1792. — 31 p.
Cota: I 72233; [Veche: A 12306].
Coligat cu: 12232; — 235; — 234; — 236.

SCHNELLER IOSIF: *Predică despre falşii profeţi ai zilelor noastre*, ţinută în a şaptea duminică după Rusalii în Catedrala mitropolitană din Viena, de Iosif Schneller, predicator obişnuit de catedrală şi bursier al ord. (?) Sf. Magdalena. Editată la cerere. Viena, tipărit la Mathias Andreas Schmidt. 1792. 31 p.

52

SCHRAM P. DOMINICUS: P. Dominici Schram Benedictini banthensis, SS theologiae et SS canonum professoris emeriti: *Institutiones Juris ecclesiastici publici et privati*. Hodiernis Academiarum Germanicarum moribus accomodatae ac in tres tomos distributae. Tomus I: De personis ecclesiasticis. Tomus II: De rebus ecclesiasticis. Superiorum permissu et approbatione. Augustae Vindelicorum. Sumtibus Mathaei Rieger et filiorum. MDCCLXXIV. — XXXVIII + 514 p; XXIX + 622 p.
Semnate: Lazar (legate în piele)
Cota: II 72902; [Veche: A 12292].

SCHRAM P. DOMINIC: *Manual de drept bisericesc public şi privat*, al lui *P. Dominic Schram*, benedictin din Banz[1] profesor emerit de sf (?) teologie şi sf. canoane, adaptat cerinţelor academice germane de azi şi împărţit în trei tomuri: Tomul I: Despre persoanele eclesiastice; Tomul II: Despre activităţile eclesiastice. — Cu permisiunea şi aprobarea superiorilor. Augsburg. Cu cheltuiala lui Matei Rieger şi Fii. 1774. — XXXVIII + 514; XXIX + 622 p.

Bibl.: Lex. Th. u K, IX, col. 331.

1 Abaţie benedictină (dieceza Würzburg), L. Th. uK. v.I

53

SCHÜTZ F.W. von: *Apologie Lessings dramatisches Gedicht: Nathan der weisen betreffend*, Nebst einem Anhange über einige Vorurtheile und nöthige Toleranz, herausgegeben von *F.W. von Schütz*. Leipzig bey Paul Gotthelf Kummer, 1781. — XII + 131 p.
Cota: I 72330; [Veche: A 12309]. Semnat Lazar

SCHÜTZ F.W. von: *Apologie privind poemul dramatic al lui Lessing: Nathan înţeleptul* împreună cu anexă despre anumite prejudecăţi şi toleranţa necesară. Publicată de F.W. von Schütz, Leipzig. La Paul Gotthelf Kummer. 1781. XII +131 p.

54

SEILER D. GEORG. FRIEDRICH: *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* im Auszug sammt dem ganzen neuen Testament nach Luthers Übersetzung mit Anmer-

kungen von D. Georg. Friedrich Seiler I — II. Vierte Auflage. Erlangen, in der Expedition der Bibelanstalt. 1782. — XXIV + 590 p.; 412 p. (2 vol. coligate în carton).

Cota: I 72928; [Veche: A 12295].

SEILER D. GEORG. FRIEDRICH: *Sfînta Scriptură a Vechiului Testament* în rezumat, împreună cu întreg Noul Testament după traducerea lui Luther, cu comentarii de *D. Georg. Friedrich Seiler*, Vol. I și II. Ediția a IV-a. Erlangen, în Editura Institutului Biblic. 1782. — XXIV + 590 p.; 412 p.

Bibl. G.L.U., XIV, 490.

55

SENECA: *Die briefe des Seneca. Aus dem Lateinischen von Johann Franz von Palthen*, Königl. Schwedischen Iustitzrathe. Zweiter Band. Leipzig und Rostock, in der Koppischen Buchhandlung. 1766. — VIII + 612 p. Semnată: Lazar.

(legat în piele)

Cota: II 72931; [Veche: A 12251]

SENECA: *Scrisorile lui Seneca. Traduse din limba latină de Iohann Franz von Palthen*, consilier juridic regal suedez. Volumul II. Leipzig și Rostock, în librăria Koppisch, 1766. — VIII + 612 p.

Bibl.: Colectiv de autori: Scriitori greci și latini, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1978.

Obs.: Cartea cuprinde 44 dintre scrisorile adresate de Seneca lui *Lucilius cel Tînăr* (cele de la nr. 81 pînă la 124).

56

SIMONIS IOHANN: *Biblia hebraica*, Manvalia ad praestantiores editiones accvrata. Accesservnt: I. Analysis et explicatio variantivm lectionvm, qvas *Kethibh* et *Kri** vocant. II. Interpretatio *Epicriseon masorethicarvm* singvlis libris biblicis svbiectarvm. III. Explicatio *notarvm marginalivm* textvis. hinc inde additarvm. IV. *Dictionarivm* omnivm vocvm veteris testamenti hebraicarvm et chaldaicarvm denvo emendativs editvm. Cvra et stvdio *Iohannis Simonis* Histor. S. et antiqvit. Prof. Editio secvnda emendatior. Halae, Svmtibus Orphanotrophei, MDCCLXVII. — XVI + 1334 + [198].

Cota: II. 72820; [Veche: A 12273].

SIMONIS IOHANN: Biblia ebraică, [ed.] de mînă întocmită după cele mai excelente ediții. Completată cu: I: Analiza și explicarea variatelor feluri de a se citi ceea ce se numește *Kethibh* și *Kri**. II: Interpretarea criticilor textului biblic al diverselor cărți biblice considerate. III: Explicarea notelor marginale ale textelor [biblice] de pînă acum. IV: Dicționarul cuvintelor din Vechiul Testament ebraic și caldaic, reeditat și mult îndreptat. Prin grija și strădania lui *Ioan Simonis*, profesor de istorie și antichități. Ediția a doua, îmbunătățită. Halae, cu cheltuiala conducerii orfelinatelor 1767 — XVI + 1334 p. + [198].

Obs.:* *Kethibh* și *Kri* sînt două modalități de a se citi cărțile evreiești. *Masoretic*: examenul critic al textului biblic, făcut de doctori (rabini) evrei.

Bibl.: Graesse, I, 385

57

Sittenrede über die Pflichten gegen die Obrigkeit auf die Beschneidung des Herrn von einen Mönche in Bayern, 1793. — 22 p.

Cota: I 72234; [Veche: A 12306]

Coligat cu: 72232; — 233; — 235; — 236

Predică despre datoriile față de autorități asupra tăierii împrejur a Domnului De un călugăr, în Bavaria. 1793. — 22 p.

58

SONNENFELS JOSEPH von; K.K. Wirkl. N.-Oe. Regierungsrats, ordentlichen offentlichen Lehrers der Polizey, Handlung und Finanzwissenschaft: *Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanzwissenschaft.* Zweiter Theil. Verbesserte und vermehrte Auflage. Wien, bey Joseph Kurzböck, K.K. illyrisch und orientalischen Hof — wie auch N.-Oe Landschafts und Universitätsbuchdruckern 1771. — XII +531 p.

Cota: I 72947; [Veche: A 12253].

SONNENFELS JOSEPH von, consilier intim guvernamental c.c. în probleme național-economice și profesor public titular de Poliție, Comerț și Finanțe: *Principiile Poliției, ale Comerțului și ale Științei financiare.* Partea a II-a. Ediție îmbunătățită. și îmbogățită. Viena, la Josif Kurzboek, Tipografia curții c.c. ilirică* și orientală, precum și național-economică districtuală și universitară. 1771. — XII + 531 p.

Obs.: Acest al doilea volum al cărții cuprinde Principiile fundamentale ale științei comerciale.

---

* greco-neunită.

59

LE SPECTACLE D ELA NATURE, ou entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle, qui ont paru les plus propres à rendre les jeunes gens curieux, et à leur former l'esprit. Troisième partie, contenant ce qui regard le ciel et les liaisons des différentes parties de l'Univers avec les besoins de l'homme. Tome Quatrième, nouvelle édition. Tome sixième contenant ce qui regard l'homme en société, nouvelle édition. À Paris chez la Veuve Estienne et Fils, rue S. Jacques, à la Vertu. MDCCLII — Avec approbation et privilège du Roi. — T. IV. 600 p.; T. VI: 601 p. + [2].

Cota: I 49823; [Veche: 12252].

SPECTACOLUL NATURII, sau convorbiri despre particularitățile istoriei naturale care ni s-au părut cele mai potrivite pentru a stîrni curiozitatea tinerilor și a le forma spiritul. Partea a treia cuprinzînd chestiunile referitoare la Cer și legăturile diverselor părți ale Universului cu nevoile omului. Volumul IV, ediție nouă. — Volumul VI. Cuprinde relațiile omului cu societatea. Ediție nouă. — Paris, la Văduva Estienne și Fiii. Str. S. Jacques à la Vertu: 1752. Cu aprobarea și privilegiile regelui. — 600 p.; 601 p. + [2].

60

STEELE RICHARD: *Der Schwätzer. Eine Sittenschrift*, aus dem englischen des Herrn Richard Steele. Erster Band. Zweiter Band. Mit allergnädigster Freyheit. Leipzig, in Lankischens Buchhandlung, 1756. — XLVI +776 p.; VI + 808 p. + [32]. (coligate: piele). Semnat Lázár.

Cota: II 72230 [Veche: A 12274]

STEELE RICHARD: *Flecarul. O carte de moravuri.* Din englezește după *Richard Steele.* Volumul I; Volumul II. Cu cea mai binevoitoare aprobare. Lipsca, în librăria Lankisch, 1756. — XLVI +776 p.; VI +808 p. + [32].

Bibl.: A. Anixt: Istoria literaturii engleze, Ed. științifică, 1964, pag. 134—140.

61

STORCHENAU, SIGISMUND von: *Die Philosophie der Religion* von, S. v. Storchenau der Theologie und Philos, Doktor, ehemal offentlich Lehrer an der Universität zu Wien. Dritter, sechster und achter Band. Neue Auflage. Wien, 1807. Bey Alois Doll, dem ältern. IV + 217 p., IV + 256p., VIII + 256 p.

Cota: I 72936; [Veche: A 12315].

STORCHENAU, SIGISMUND von: *Filozofia Religiei* de S. v. Storchenau doctor în teologie și filozofie, fost profesor public la universitatea din Viena. Volumele 3, 6 și 8. Ediție nouă. Viena 1807. La Aloys Doll senior. IV + 217 p.; IV + 256 p.; VIII + 256 p.

62

DAS ALTE TESTAMENT. DAS BUCH DER PROPHETEN. (Titlu reconstituit). I Band: 359 file = 718 p.; II Band: 221—11=210 file—420 p.

Cota I 78191; [Veche: A 12254]
Coligat cu I 78192

VECHIUL TESTAMENT. CARTEA PROFEȚILOR. Vol. I: 359 file=718 p.; Vol. II: 221—11=210 file=420 p.

Obs.: Lipsă foile de titlu. Vol. I începe cu fila 3; vol. II cu fila 12.

63

DAS NEUE TESTAMENT UNSERS HERRN JESU CHRISTI. Verteutschet durch D. Mart. Luth. Mit Churfürstl. Sächs. Durchl. Befreyung. Wittenberg. In Verlegung Balth. Christ. Wustens. Druckers und Buchhändlers in Frankfurt am Mayn. Im Jahr Christi MDCLXXXIX. 191 file.

Cota: I 78192; [Veche: A 12254]
Coligat cu I 78191

NOUL TESTAMENT AL DOMNULUI NOSTRU IISUS HRISTOS, tradus în limba germană de Martin Luther. Cu aprobarea Alteței Serenissime Electorul Saxoniei. Wittenberg. În editura Baltazar Cristian Wust, tipograf și librar în Frankfurt pe Mayn. În anul de la Hristos 1689. 191 file=382 p.

64

IESV CHRISTI D.N. NOUUM TESTAMENTUM, sive foedus, Graecè et Latine, Theodoro Beza interprete. Additae sunt, eodem authore, summae breves s. docrinae vnoquoque Euangelistarum et Act. Apostolicorum loco comprehensae. Item Methodi Apostolicarum Epistolarum breuis explicatio eivsdem ad illustr. Principem Ludovicum Borbonium Principem Condensem, et Gallicam nobilitatem verum Dei Euangelium amplexam, praefatio, in qua de Verbi scripti authoritate et vera eius interpretatione differitur. Anno MDLXV. Excudebat Henricus Stephanus viri Huldrichi Fuggeri typographus. 33—410 file. Geneuae.

Cota I 78188; [Veche: A 12255]

NOUL TESTAMENT adică LEGEA D[OMNULUI] N[OSTRU] ISUS HRISTOS, [în limbile] greacă și latină în interpretarea lui *Teodor Beza**. Sînt adăugate, de același autor, pe scurt s[fintele] învățături ale evangheliștilor și Faptele Apostolilor. De asemenea cuprinde o scurtă explicație a metodei epistolelor Apostolilor, precum și o prefață a aceluiași autor adresată ilustrului Principe Ludovic de Bourbon, Principe de Condé și nobilimei franceze care a îmbrățișat adevărata Evanghelie a lui Dumnezeu, [prefață] în care se tratează despre autoritatea Cuvîntului scris și despre adevărata lui interpretare. Anul 1565. Geneva. Editată de Henric Ștefan în tipografia lui Huldrich Fugger. (Lipsesc primele 32 file ale cărții).

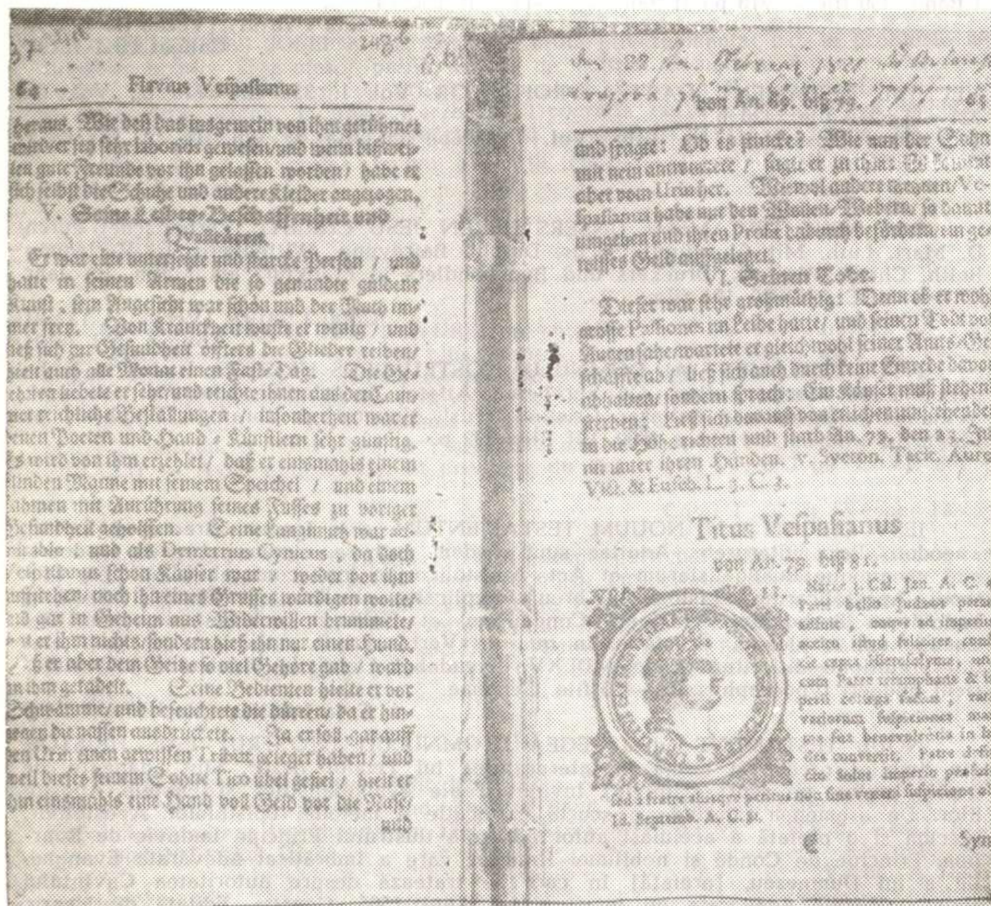
Foaia de titlu reconstituită după un exemplar identic care se află în Biblioteca Muzeului Brukenthal, Sibiu, cota v. I 1817. (XXII + 750 p.).

* Th. Beza, cel mai ilustru discipol al lui Calvin, (1519—1608).
Bibl.: Jöcher II, col. 2402.
Brunet I, 844.

65

UHSEN M. ERDMANN: DER RÖMISCH-ORIENTHALISCH-TEUTSCHEN KÄYSER merckwürdiges LEBEN UND THATEN von Julio Caesare an bis auff ietzige

Käyserl. Majest. *Carolus VI.* accurat, deutlich und ausführlich beschrieben, nebst deren beygefügten Portraits und Symbolis. Von M. *Erdmann Uhsen*, Rect. Gymn. Martisb. Die vierte Auflage. Verlegte Friedrich Groschuff, 1716. Leipzig. XIV + 1415 p. + [24]. Semnat: Lázár.



Titus Vespasianus

von An. 79. biß 81.

UHSEN M. ERDMANN: VIAȚA ȘI FAPTELE REMARCABILE ALE IMPĂRAȚILOR ROMANO-GERMANI DE RĂSĂRIT, incepînd de la Iuliu Caesar și pînă în zilele noastre la Maiestatea Sa *Carol al VI-lea*, descrise precis, clar și amănunțit, însoțite de portretele și simbolurile corespunzătoare, de M. *Erdmann Uhsen*, rectorul gimnaziului din Martinsburg. Ediția a IV-a. Leipzig. Editura Friedrich Groschuf, 1716, XIV + 1415 p. + [24].

Obs.: La pag. 65 o importantă însemnare a lui Lazăr:

Den 22-ten Februar 1821 etv(a) Bukarest gegen Crajova ist ein Comet gesehen worden.

(In 22 februarie 1821 de la (?) București spre Craiova s-a văzut o cometă).

66

VOGEL SAMUEL GOTTLIEB, Königl. Grossbrit. Hofmedicus, Landphysicus in Herzogthum Lauenburg und Garnisonmedicus zu Ratzeburg: HANDBUCH DER PRAKTISCHEN ARZNEYWISSENSCHAFT ZUM GEBRAUCHE FÜR ANGEHENDE AERTZTE. Dritter Theil. Wyen, gedruckt bey Ioh. Thomas Edlen von Trattnern, k.k. Hofbuchdruckern und Buchhändlern, 1789. VIII + 440 p.

Cota: II 72841; [Veche: A 12285]

VOGEL SAMUEL GOTTLIEB, medicul curții regale a Marei Britanii, medic regional în Principatul Lauenburg și medic de garnizoană la Ratzeburg: MANUAL DE ȘTIINȚE MEDICALE PRACTICE PENTRU MEDICII ÎNCEPĂTORI. Partea a III-a. Viena. Tipărit la Iohann Thomas nobil de Trattnern, tipograf și librar c.c. 1789. VIII + 440 p.

67

WALLER IOHAN GOTTSCH[ALK]: D.D. SYSTEMA MINERALOGICUM quo corpora mineralia in classes, ordines, genera et species, suis cum varietatibus divisa describuntur, atque Observationibus, experimentis et figuris aeneis illustrantur, a *Iohann Gottsch[alk] Wallerio* equite ordin. Wasaei, Chemiae, metalurg. et pharmaceut. Profess. reg. ord. et imper Ups. Academ. Imper. Nat. Curios nec non R.R. Acad. Stoch. et Ups. Membro. Tom II. In quo Minerae et concreta describuntur, Cum Indice qvadruplici. Editio nova et correcta. Cum priv. ser. Elect. Saxoniae. Viennae. Ex. Officina Krausiana, 1778. XII + 640 + [60]. Semnat Lazar.

Cota: II 72285; [Veche: A 12269]

WALLER JOHANN GOTTSCH[ALK]: SISTEMUL MINERALOGIC, în care se descriu corpurile minerale împărțite în clase, ordine, genuri și specii cu varietățile lor și care se ilustrează cu observații, experimente și figuri gravate în aramă, — — de *Johann Gottschalk Waller*, cavaler al ordinului regal Wasa; profesor regesc, ordinar și emerit de chimie, metalurgie și farmaceutică la Upsala, la Academia imperială; membru al societății cercetătorilor naturii precum și al Academiilor din Stockholm și Upsala. Tom II, în care se descriu mineralele și maclele [minerale compuse din diferite sisteme întretăiate]. Cu Indice cvadruplu. Ediție nouă și îmbunătățită. Cu privilegiile Serenissimului Elector al Saxoniei. Viena. Din atelierele lui Kraus, 1778. XII + 640 p. + [60].

Obs.: Jean Gottschalk Waller(ius), chimist suedez (1709—1785).

Principalele subdiviziuni ale cărții, precum și Indicii sînt redactate în patru limbi: latina, germana, suedeze și franceza.

Biblio.: GLU.

68

WELLERI D. JACOB: GRAMMATICA GRAECA NOVA, Ante a B. Abrahamo Tellero, quoad Dialectos complecta. Post vero ab ipso autore novis additionibus ut et Indicibus vocabulorum Graecorum et Latinorum utilissimis locupletata. Nunc emendatior et quoad notabiliores observationes, tabulas, versus memoriales Beati Christiani Daumii atque novos Indices multum auctior. Editio post spuriam claudicantem et mendosam Amstelodamensem Decima Tertia cum Privil. Caesareo. Reg. Polon. Et Elect. Sax. Ut et Reg. Boruss. et Elect. Brandeb. Lipsiae. Sumtibus Haeredum B. Tarnovii. Litteris Zeidlerianis, MDCCXXVIII. — XVI + 400 p. + [78]. + 1 tabel.

Cota: I 13963; [Veche: A 12298]

WELLERI D. JACOB: NOUA GRAMATICĂ GREACĂ, completată mai dinainte de către Abraham Teller[1], pînă la dialecte — apoi din nou îmbogățită de însuși

---

1 Teller Abraham (1609—1658), doctor în teologie, pastor, a lăsat note de gramatică greacă, folosite apoi de J. Welleri (Jöch. IV/1044).

autorul cu noi adausuri şi indici foarte folositori pentru termenii greci şi latini. Acum temeinic corectată în deosebi la observaţiile mai însemnate, tabele şi versurile memoriale ale fericitului Christian Daumi şi mult completată cu noi indici. Ediţie care apare după cea apocrifă, incoerentă şi greşită — a 13-a de la Amsterdam. Cu privilegiul c.c. polonez, al Electorului Saxoniei, precum şi al regelui Prusiei şi al electoratului Brandemburg. Lipsca. Cu cheltuiala urmaşilor lui B. Tarnovius. Tipografia lui Zeidler. 1728. XVI +400 p. +[78] +1 tabel.

Biol.: Graesse, VI, p. 434; Brunet, VI, col 1431.

Obs.: Prima ediţie apare în 1654. In Jöcher, IV, col. 1880 e menţionată ediţia din 1751.

69

WENDEL, IOSEPH Edlen von: RELIGIONSLEHRE DURCH PREDIGTEN, vorgetragen von *Ioseph Edlen von Wendel*, Priester. Erster u. Zweiter Band. Wien, bey Iohann Georg Weingand. 1780. VIII + 315 p.; IV + 389 p. Semnat: Lazar.

Cota: I 72909; [Veche: A 12294]

WENDEL, IOSIF Nobil de: ÎNVĂŢAREA RELIGIEI PRIN PREDICI, expusă de Iosif Nobil de Wendel, preot. Vol. I şi II. Viena, la Ioan Georg Weingand. 1780. VIII + 315 p.; IV + 398 p.

70

WENDEL, IOSEPH Edlen von: DIE WICHTIGSTEN WAHRHEITEN AUS DER LEHRE IESU CHRISTI, in Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Iahres, vorgetragen von *I.E. von Wendel*, Landesfürstlichen Kapitulardomherrn an der Katedralkirche zu St. Stephan in Leitmeriz. Sechster Band. Mit Erlaubniss der Obern. Augsburg, bey Nicolaus Doll, 1791. IV + 371 p.

Cota: I 72945; [Veche: A 12318]

WENDEL, IOSIF Nobil de: CELE MAI IMPORTANTE ADEVĂRURI DIN ÎNVĂŢĂTURA LUI IISUS HRISTOS, în predici pentru toate duminicile şi sărbătorile anului prezentate de *Ios. Nob. de Wendel*, canonic capitular la Catedrala sf. Ştefan din Leitmeriz. Vol. VI. Cu îngăduinţa superiorilor. Augsburg, la Nicolaus Doll, 1791. IV + 371 p.

71

WERNISCHEK JACOBUS: GENERA PLANTARUM cum characteribus suis esentialibus et naturalibus quae ad facilius assequendam earum notitiam secundum Corollae limbum ordinavit, et edidit Jacobus Wernischek, medic. doct. Viennae, Austriae, e typographeo kaliwodiano. MDCCLXIII. XII + 430 p. +[18]). (legat în piele).

Cota: II 72839; [Veche: A 12276]

WERNISCHEK IACOBUS: *Soiurile plantelor* cu caracterele lor esenţiale şi naturale, care — pentru o mai uşoară determinare — s-au ordonat după petalele corolei. Editată de *Iacob Wernischek*, doctor în medicină. Viena, Austria. In tipografia lui Kaliwoda, 1763.—XII +430 p. +[18].

Bibl.: Bibl. Hung, III, p. 844 menţionează ediţia din 1764.

72

WOLFF CHRISTIAN: ALLERHAND NÜTZLICHE VERSUCHE, Dadurch zu genauer Erkäntniss der Natur un Kunst der Weg gebähnet wird, denen Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von *Christian Wolffen* Königl. Preuss. Geheimden Rathe, Cantzlern der Friederichs-Universität, wie auch Professore Juris Naturae et Gentium und Matheseos daselbst, Profesore honorario zu St. Petersburg, der Kön. Academie der Wissenschaften zu Paris, wie auch der Kön. Gross-Britann. und Kön. Preuss. Societät der Wissenschaften Mitgliede. Erster Theil. Mit allergnädigsten

Privilegiis. Halle im Magdeburgischen 1745. Zu finden in der Rengerischen Buchhandlung. —XV +600 p. +[8] + XVI planșe. — Semnat: Lazar.

Un alt volum: *Dritter Theil*, cu aceeași foaie de titlu, dar cu deosebirile: Titlurile autorului sunt: Königl. Schwed. Hochfürstl. Hessischem Regierungsrathe, Mathemat. et Philos. Prof. primario zu Marburg, professore honorario zu St. Petersburg, ... și în continuare ca la cartea precedentă. Apărut tot la Halle, ... în 1738. — XVI +625 p. +[8], + 18 planșe. Semnat: Lazar.

(legat piele)

WOLFF CHRISTIAN: *Felurite experiențe folositoare* prin care se croiește drumul spre adevărata cunoaștere a Naturii și a Artei, împărtășite tuturor iubitorilor de adevăr de *Christian Wolff*, consilier regal intim al Prusiei, concelar (director) al Universității Friedericiene, precum și profesor de drept natural, de drept internațional și de matematici, profesor onorar la St. Petersburg, la Academia regală de științe din Paris și membru al Societății științifice regale a Marei Britanii și a Prusiei. — Partea I. Cu preaînalte privilegii. Halle-Magdeburg, 1745 La libraria Renger. — XV +600 p. +[8] + XVI planșe.

Al treilea volum are aceeași foaie de titlu, cu deosebirile următoare: Titlurile autorului încep cu: Consilier guvernamental regal suedez și al Principatului Hesse, profesor emerit de matematică și filozofie la Marburg, profesor onorar la St. Petersburg, ... și în continuare ca la cartea precedentă. — Apărut la Halle, în 1738. — XVI + 625 p. +[8] + 18 pl.

Obs.: Lipsesc multe din planșele primului volum.

73

WOLFF CHRISTIAN: VERNÜNFFTIGE GEDANKEN VON GOTT, DER WELT UND DER SEELE DES MENSCHEN, auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von *Christian Wolffen*, König. Schwed. Hochfürstl. Hessis. Regierungsrathe, und Mathes. et Philos. prof. primario zu Marburg, Prof. honorario zu St. Petersburg, der Königl. Academie der Wissenschaften zu Paris, ingleichen der Königl. Gross-Britannischen wie auch der Königl. Preussis. Societät der Wissenschaften Mitgliede. Die siebende Auflage hin und wieder vermehret. Mit allergnädigsten Privilegiis, Franckfurt und Leipzig, 1738. — [Coligat cu acest volum: o broșură de 16 pagini cu titlul]:

CHRISTIAN WOLFFENS [urmează toate titlurile volumului dinainte]: ERINNERUNG, wie er es künftig mit den Einwürfen halten will, die wieder seine Schriften gemacht werden, Franckfurt und Leipzig, Anno 1738. LXIV +672 p. +16 p. +[32].

Cu cele două de mai sus coligată o altă ediție a lucrării:

ANDERER THEIL bestehend in ausführlichen Anmerckungen und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben... Die dritte Auflage, hin und wieder vermehret. Franckfurt am Mayn, 1733, bey Iohann Benj. Andreä und Heinr. Hort. XVI + 675 p. [45.].

WOLFF CHRISTIAN: *Cugetări raționale despre Dumnezeu, despre lume și despre sufletul omului* — și în general — asupra tuturor lucrurilor, împărtășite iubitorilor de adevăr, de *Christian Wolff*, consilier guvernamental regal suedez, al Marelui Principat Hesse, Profesor emerit de matematică și filozofie la Marburg, profesor onorar la St. Petersburg, membru al Academiei regale de științe din Paris, precum și al Academiilor regale de științe din Marea Britanie și din Prusia. Ediția a 7-a, pe alocuri amplificată. Cu înalte privilegii. Francfurt și Leipzig, 1738. *Coligat* cu broșura de 16 pagini: *Prevenire pentru a ști cum să procedeze cu obiecțiile*, [cineva], cînd va publica din nou scrierile sale.Franckfurt și Leipzig, anul 1738. LXIX + 672 p. +16 p. +[32].

Coligat: *Partea a doua* a lucrării de sus constînd din observații amănunțite și pentru o mai bună înțelegere și o mai comodă folosire a acestora, publicată de... Ediția a treia, pe alocuri completată. Francfurt pe Mayn, 1733, la Iohan Beniamin Andreă și Heinr. Hort. (?)

XVI + 675 p. + [45].

74

WOLFF CHRISTIAN: VERNÜNFTIGE GEDANKEN VON GOTT, DER WELT UND DER SEELE DES MENSCHEN, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von *Christian Wolffen*, Sr. Königl. Majest. in Preussen Geheimden Rathe und Cantzler der Universität Halle, wie auch Professore Juris Naturae et Gentium ac Matheseos daselbst, professore honorario zu St. Petersburg, der Königl. Academie der Wissenschaften zu Paris, wie auch der Königl. Gross-Brittanischen und der Königl. preussl. Societät der Wissenschaften Mitgliede. Neue Auflage hin und wieder vermehret. Mit allergnädigsten Privilegiis. Halle im Magdeburgischen, 1751. Zu finden in der Rengerischen Buchhandlung. LXIV +672 p. + [32]. Semnat: Lazar

Cota: I 74284; [Veche: A 12296]

Coligat cu:

ERINNERUNG wie es künftig mit der Einwürfen halten will die wieder seine Schriften gemacht werden, Halle im Magdeburgischen, 1751, 16 p.

Cota: I 74285: [Veche: A 12296]

Coligat cu:

VERNÜNFTIGE GEDANKEN von den KRAFTEN DES MENSCHEN VERSTANDES *und ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntniss der Wahrheit*, [de același autor cu aceleași titluri] Halle im Magdeburgischen, 1754. — XII + 293 p. + [13]. (legat în piele).

Cota: I 74286; [Veche: A 12296]

WOLFF CHRISTIAN: *Cugetări raționale despre Dumnezeu, despre lume și despre sufletul omului* — și în general — asupra tuturor lucrurilor, împărtășite iubitorilor de adevăr de *Christian Wolf*, consilier intim al Maj. Sale regele Prusiei, cancelar (director) al Universității din Halle, precum și profesor de drept natural și internațional și de matematici; profesor onorar la St. Petersburg; membru al Academiei regale de științe din Paris, precum și al Societăților de științe regale a Marii Britanii și regale a Prusiei. Nouă ediție, pe alocuri completată. Cu înalte privilegii. Halle-Magdeburg, 1751, la librăria Renger. LXIV + 672 p. + [32]. *Coligat cu Prevenire pentru a ști cum să procedeze cu obiecțiile* [cineva], cînd va publica din nou scrierile sale, ... Halle. 1751. — 16 p.

... *și cu: Cugetări raționale despre puterile inteligenței omenești* și aplicarea lor judicioasă întru cunoașterea adevărului, [de același autor, cu aceleași titluri] ... Halle im Magdeburgischen, 1754. XII+293 p. + [13].

Bibl.: G.L.U. vol. 15.

75

WOLFF CHRIȘTIAN: VERNÜNFTIGE GEDANKEN... [același titlu al autorului dar]: *Die sechste verbesserte Auflage, Frankfurt am Mayn, 1760*, in der Andreäischen Buchhandlung. — XVI + 675 p. + [44].
Semnat: Lazăr.

(legat în piele)

Cota: I 74284; [Veche: A 12296]

WOLFF CHRISTIAN: *Cugetări raționale despre Dumnezeu*... [același titlu al autorului dar]. Ediția a șasea îmbunătățită. Franckfurt pe Main, 1760, în librăria Andreäană. — XVI + 675 p. + [44].

Bibl.: G.L.U., v. 15.

Obs.: E de observat că autorul foloseşte de preferinţă consoana dublă *ff:* Wolff, Wissenschafft, Schrifften, etc.

(va urma)

Prof. Axente Creangă şi | *Gheorghe Răduţiu* |

Documentar

PĂR. ALEXANDER SCHMEMANN

TEOCRAȚIA BIZANTINĂ ȘI BISERICA ORTODOXĂ

După cum se poate constata și din succinta prezentare a biografiei și operei teologice a păr. Alexander Schmemann (1922—1983) cuprinsă în medalionul din „Mitropolia Ardealului" nr. 4/1990, p. 103—106, domeniul de predilecție pe care acesta l-a ilustrat cu profunzime și strălucire a fost teologia liturgică și sacramentală pe care s-a străduit să o scoată din schemele abstracte ale scolasticii apusene pătrunse și în manualele dogmatice și liturgice ortodoxe din ultimele două secole și să o reașeze în contextul ei originar, cel al unei ecleziologii sacramental-euharistice de care dau mărturie monumentele liturgice ale primelor veacuri creștine.

Mai puțin cunoscute, și pe nedrept uitate sînt contribuțiile sale de istoric al Bisericii, domeniu în care s-a specializat inițial. În această ordine de preocupări, studiul său cel mai valoros l-a reprezentat și continuă să-l reprezinte, în pofida datei elaborării sale, cel privitor la *Teocrația bizantină și Biserica Ortodoxă* (1953), prezentat în traducere mai jos. Pe lîngă valoarea lui științifică, păstrată intactă la trecerea atîtor decenii, studiul se dovedește de o actualitate deosebită în ceasul de azi al Bisericii noastre, ca și a tuturor celorlalte Biserici Ortodoxe din Estul Europei, recent eliberat de sub totalitarismul comunist. Și aceasta prin însăși tema lui: relația Biserică-stat în Imperiul bizantin în contextul evoluției ideii teocratice în Răsăritul ortodox, evoluția urmărită succint, dar fără a pierde nici unul din momentele ei decisive, de la Constantin cel Mare și pînă în epoca noastră.

Rezultatele investigației istorice întreprinse de păr. Schmemann privesc atît istoricul bisericesc cît și pe canonistul ortodox de azi. Ele se dovedesc actuale și utile în momentul de față al vieții noastre culturale, politice și bisericești, fie și numai pentru faptul că lămuresc geneza istorică a uneia din cele mai controversate chestiuni în contextul ultimelor decenii din viața Bisericii noastre. Și acesta cel puțin în două privințe. Pe de o parte pentru că, oferind o imagine nuanțată istoric a evoluției relației Biserică-Stat în imperiul bizantin, demontează argumentat clișeele „tradiționale" peiorative și imaginea istorică negativă asupra acestui raport consacrată în istoriografia occidentală (catolică și iluministă) și oferă adevărata interpretare istorică și juridic-canonică a înțelesului legăturii strînse dintre Biserică și Stat în Imperiul *creștin* al Bizanțului și în statele ortodoxe moderne. Cel puțin la nivel teoretic, formal, conflictul dintre Imperiu și Biserică din perioada marilor erezii trinitare și hristologice, s-a încheiat, cum arată exemplul cel mai elocvent al artei imperiale, prin victoria Bisericii și nu a Imperiului. Iar, pe altă parte studiul localizează mai precis cauzele reale ale deviațiilor ideii teocratice în istoria popoarelor ortodoxe din epoca post-bizantină în raportarea prea static-contemplativă la istorie a Bisericii și, respectiv, în exacerbarea mesianică a naționalismelor cu estomparea corelativă a conștiinței ecumenicității și universalității Ortodoxiei. Deviații istorice reale dar corectabile prin revenirea tocmai la spiritul Tradiției (teologice, mistice și liturgice) autentice a Bizanțului și care nu justifică nicidecum abandonarea principală a acesteia în favoarea „teocrației" spirituale a Romei papale cum vor să ne convingă denigratorii mai vechi sau mai noi ai Bizanțului de la noi sau de aiurea.

Traducere după: Rev. Alexander Schmemann, *Bizantine Theocracy and the Orthodox Church*, „Saint Vladimir's Seminary Quarterly" 1 (1953), nr. 2, p. 5—22.

II.

Problema relației între Biserică și Stat este doar expresia cea mai concretă a problemei mai generale a relației dintre creștinătate și lume. Orice delimitare a sfe-

relor lor și orice încercare de a defini modul în care pot exista una lîngă cealaltă presupune cu necesitate o concepție creștină despre Stat iar aceasta la rîndul ei depinde de felul în care privesc creștinii sarcina Bisericii în lume.

„In lume, dar nu din lume" (Epistola către Diognet VI). Întreaga istorie a Bisericii e determinată de realizarea practică a acestui paradox fundamental, fapt care confruntă fiecare nouă generație de creștini cu aceeași chestiune presantă. Dar, deși fiecare generație e chemată să facă un efort imens, răspunsul în sine nu va fi niciodată în întregime nou, deoarece esența vieții Bisericii constă dintr-o reinterpretare constantă a aceleiași tradiții veșnice: *„quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est"* în termenii gîndirii contemporane. Iar în acele chestiuni ce nu se referă la Crez nici la „adevărurile de credință", ci la poziția ei în statul omenesc și în istorie, tradiția Bisericii este exprimată nu numai în simbolurile de credință și texte, ci și în evenimentele propriei ei istorii. De aceea, studiul și înțelegerea acestor fapte și evaluarea lor religioasă sînt atît de importante pentru conștiința „catolică" (universală) a Bisericii. Istoria Bisericii nu constă doar din evenimente încheiate odată pentru totdeauna și care nu mai e nevoie să fie reconsiderate. Istoria Bisericii constă înainte de toate in realizarea de către Biserică a propriei ei tradiții, sau, mai bine spus, a Tradiției ei *vii* de care sîntem legați atunci cînd ne căutăm propriul nostru parcurs.

Pentru Biserica Ortodoxă „faptul" central al trecutului ei, faptul care-i domină încă destinul, este fără îndoială *perioada bizantină* a istoriei Bisericii și ceea ce poate fi descris în general ca fiind bizantinismul. Nimeni nu va nega faptul că pînă astăzi bizantinismul constituie un anume sens forma și expresia istorică a Ortodoxiei și faptul se aplică atît teologiei cît și liturghiei ei, tradiției canonice cît și spiritualității ei. Biserica Ortodoxă trăiește și astăzi potrivit unui „canon" perfectat în forma lui prezentă în Bizanț; tradiția ei istorică este în chip primordial o tradiție bizantină. Înțelegerea și evaluarea exactă a moștenirii bizantine este, de aceea, punctul de plecare esențial în gîndirea ortodoxă, o condiție preliminară a tuturor eforturilor teologice sau practice de a găsi un răspuns autentic ortodox la multiplele probleme ce confruntă Biserica Ortodoxă astăzi. Este un fapt incontestabil că unul din elementele de bază ale bizantinismului a fost tocmai strînsa alianță dintre Biserică și stat. De aceea, studierea acestei perioade și înțelegerea semnificației ei pentru Ortodoxia contemporană este cu neputință fără luarea în considerare mai întîi a ideii teocrației bizantine. Este această idee păcatul istoric al Ortodoxiei, sursa tuturor slăbiciunilor și a decadenței lui (așa cum gîndesc unii creștini ortodocși astăzi)? Sau, dimpotrivă, este ea, în pofida tuturor greșelilor ei și a relativității ei istorice, expresia naturală a Ortodoxiei „teocratică exact în aceeași măsură în care este ortodoxă", potrivit unui teolog rus modern? În orice caz, răspunsul la aceste întrebări sau, în orice caz, formularea lor într-un mod nou este vital esențială, fiindcă ele ating punctele cele mai sensibile ale lumii ortodoxe azi.

Dar semnificația religioasă a teocrației bizantine poate fi determinată numai printr-o cunoaștere exactă a ceea ce a fost de fapt teocrația. Aici ne izbim de o primă dificultate. Aceasta deoarece dezbaterea istorică privitoare la caracterul real al alianței bizantine dintre Biserică și Stat, continuă încă. Teocrația bizantină rămîne încă un fel de *„crux interpretum"* și definițiile sugerate de istorici sînt adeseori diametral opuse. Unii istorici, mai cu seamă în Occident, susțin aceea că trăsătura caracteristică inerentă a teocrației bizantine a fost ceea ce ei numesc cezaropapismul, adică un sistem în care, potrivit istoricului catolic M. Jugie, „Statul se consideră ca o putere *absolută*, atît în chestiuni sacre cît și în cele profane, atît în viața spirituală cît și în cea temporală, și, ca atare, ignoră în practică distincția între puterea civilă și cea spirituală sau, cel puțin, subordonează pe cea din urmă primeia". Alți istorici, însă, ca d.p. G. Vernadsky, preferă să considere Bizanțul ca un sistem original de relații între Biserică și Stat ce formează „un singur trup", o Biserică-Stat, încununată de o putere supremă și indivizibilă „diarhia" Basileu-Patriarh.

Nu ne interesează aici divergențele dintre aceste concepții divergente asupra bizantinismului, ci mai degrabă ceea ce constituie baza lor comună: *aceste* premize fundamentale sînt de fapt problema crucială. Este semnificativ faptul că aceleași persoane care regretă Cezaropapismul ca formulă a bizantinismului nu numai că nu neagă dar afirmă de fapt un fel de fuziune organică inerentă între Biserica bizantină și Statul bizantin. Divergențele privesc în mod fundamental relația dintre cele

două puteri — dar în interiorul aceluiași organism unic. Pe scurt, nu e vorba de relația dintre Biserică și Stat ca atare, ci dintre puterea civilă și puterea spirituală, prima personificată de Împărat, iar cea de-a doua de Patriarh. Serioasă pentru noi e tocmai posibilitatea consimțămîntului Bisericii la o fuziune de acest fel, de aceea, din punct de vedere ortodox, centrul vital al problemei îl constituie existența Bisericii.

Căci nu trebuie uitat că problema relației cu Statul nu a confruntat conștiința creștină pentru prima dată în Bizanț și după Constantin. Faptul a avut loc deja încă înainte, în timpul conflictului anterior dintre Imperiu și Creștinism, conflict care a durat trei secole, soluția găsită atunci continuînd să formeze baza permanentă a tradiției creștine. Opoziția între Biserică și lume este fără îndoială elementul esențial în creștinătatea primară. Și trebuie să accentuăm faptul că această opoziție nu este de natură doar morală sau psihologică, ci înainte de toate *metafizică*. Biserica nu este din lumea aceasta: între Biserică, și lume este o prăpastie cu neputință de trecut, o diferență de natură, și nu doar de ideologie sau de credință. Intrarea în Biserică a însemnat întotdeauna, așa cum depun mărturie toate riturile Botezului, o moarte în vederea unei re-nașteri — *palingenèsthai* — la o viață nouă și total diferită în esența ei față de viața lumii. De aceea, renunțarea la lume nu înseamnă doar renunțarea la răul care este în lume: înseamnă o „convertire" — trecerea de la o viață la alta. În acest sens, creștinismul nu este o doctrină care să fie „validă" pentru lume; Biserica este în mod primordial și exclusiv *corpus christianorum*, „poporul cel nou" care pentru lume este un *genus tertium*. În afara Bisericii creștinismul „nu se aplică" și nu este realizabil. Dar această renunțare la lume (și acesta este punctul important) este paradoxală. Deși Biserica nu este din această lume (fiind străină de lume prin însăși ființa ei), ea există în lume și faptul de a trăi în lume este funcția ei esențială, după cum mîntuirea lumii este unica ei misiune. Creștinii nu sînt din lume; dar ei formează în lume un popor nou, constituit prin harul sacramental al Botezului. Acest paradox plasează Biserica într-o relație duală cu lumea. Renunțarea totală, separația ei metafizică sînt echilibrate, pe un alt plan, de o acceptare la fel de totală a lumii și de orientare spre ea.

Această eclezioIogie, însăși această natură a Bisericii definește, deci, atitudinea ei față de Stat. Statul aparține în întregime lumii iar acest fapt determină odată pentru totdeauna poziția lui în viziunea creștină asupra lumii. Loialitatea primilor creștini față de Împăratul care-i persecuta a fost adeseori subliniată. Această loialitate se explică prin faptul că „în mințile primilor creștini Imperiul Roman forma o parte a acestei lumi prezente în care Biserica era chemată să trăiască și la care, de aceea, ei trebuie să se adapteze pînă cînd Dumnezeu va pune capăt acestei lumi și va instaura Împărăția Lui" (M. Goguel). Lupta cu Imperiul nu înseamnă, de aceea, o negare sau o condamnare a Statului ca atare. După cum scrie O. Cullmann: „Comunitățile creștine primare au protestat împotriva statului numai atunci cînd ucenicul lui Hristos era somat să recunoască pe Împărat ca și „Kyrios", ca Domnul lui divin și i se interzice să mărturisească faptul că Iisus Hristos este singurul lui *Kyrios*. Comunitățile creștine primare s-au dovedit mai degrabă extrem de loiale Statului Roman, căci acolo unde își îndeplinește funcția sa specială proprie, Statul este realmente bun".

Conflictul începe, de aceea, numai atunci cînd Statul atacă ființa Bisericii cerîndu-i să-și renege natura ei proprie. Creștinii se opun Statului nu în numele unui ideal creștin de Stat pe care să-l opună unui stat „ne-creștin", ci în numele lui Hristos, *„pro nomen ipsum"*, pentru Numele Însuși al Celuia a Cărui Nume li se poruncea să-l trădeze. Faptul apare limpede în atitudinea primilor creștini în fața persecuțiilor. Ei priveau persecuția drept consecința naturală a diferenței de netrecut între ei și lume (în cuvintele lui Hristos însuși „dacă vă urăște lumea ... e pentru că nu sînteți din lume"); martiriul și chiar dorința după martiriu era una din normele creștine. Dar acest fapt nu i-a împiedicat pe aceeași creștini să protesteze, pe de altă parte, împotriva persecuției și să se proclame cu toată sinceritatea drept cei mai loiali cetățeni ai Imperiului.

Amintim aici aceste fapte, deși sînt binecunoscute, deoarece în opinia noastră ele sînt de primă importanță pentru înțelegerea bizantinismului. Această tradiție primară reliefează cu claritate faptul că relațiile Bisericii cu Statul se defineau în

principal în acord cu propria ei natură ecleziologică. În acest sens, orice fel de Stat este „acceptabil" pentru creştini cu condiţia ca Biserica să-şi poată menţine natura ei şi să rămînă loială misiunii ei în lume. Studiul bizantinismului trebuie să se bazeze pe aceste fapte date şi singurul mijloc de a înţelege ce a reprezentat teocraţia bizantină pentru Biserică e de a redescoperi legătura care le leagă împreună într-o unitate organică — în loc de a contrasta stereotip Biserica „liberă" din epoca primară cu Biserica „aservită" a Bizanţului.

Acesta ne duce la un prim principiu de metodă: trebuie să distingem în permanenţă atitudinea Statului faţă de Biserică şi atitudinea Bisericii faţă de Stat. Eşecul în a face necesara distincţie între ele este cauza uneia dintre erorile principale în judecăţile curente asupra Bizanţului. Cu rezultatul că, pornind de la pretinsa confuzie între Imperiu şi Biserică, concepţia susţinută de purtătorii de cuvînt ai Imperiului e atribuită Bisericii şi e considerată ca reprezentînd tradiţia autentică a Bisericii. Dar în felul acesta întreaga perspectivă istorică este distorsionată, căci în realitate în bizantinism au existat două „logici" sau serii de idei, independente unele de altele, şi trebuie să fim în stare să distingem între ele în pofida influenţei lor reciproce una asupra celeilalte.

Bizanţul este adesea definit drept „Imperiul Roman creştin". Din capul locului însă trebuie să ne întrebăm ce a putut însemna această „creştinare" a Imperiului. Căci dacă Biserica (singurul loc în care este „realizat" creştinismul) şi lumea (căreia îi aparţine Imperiul) ţin de două ordini incompatibile, atunci trebuie să descoperim ce interpretare diferită au dat acestea legăturii paradoxale dintre ele.

Ştim de la bun început că această creştinare a Imperiului n-a schimbat practic nimic în esenţa ei în ce priveşte „conştiinţa de sine a Statului". Istoria Bizanţului e „o continuare a istoriei romane, tot aşa cum Statul bizantin e o dezvoltare a vechiului Imperiu roman" (Ostrogorski). Pacea constantiniană n-a dat naştere la nici o criză politică şi socială şi, din acest punct de vedere, primul împărat creştin a continuat opera ultimului persecutor al creştinismului. În acelaşi mod, întreaga evoluţie politică şi socială a Bizanţului îşi trage originile mai degrabă din reformele lui Diocleţian decît din convertirea lui Constantin. La origine, creştinarea Imperiului n-a însemnat nimic altceva decît o schimbare în religia lui oficială, înlocuirea „teologiei" păgîne. Victoria creştinismului n-a avut drept rezultat un nou Imperiu, cu o nouă „conştiinţă de Stat"; această biruinţă a constat în schimbarea doctrinei religioase a Imperiului care, cu toate acestea, a rămas neschimbat în sine însuşi. Această continuitate a tradiţiei romane — în concepţia romană despre Stat — explică faptul că nu a fost necesar ca creştinismul să ocupe o poziţie nouă, specială în Stat; el a ocupat poziţia rămasă vacantă prin înfrîngerea păgînismului în Imperiul roman.

Aceasta explică şi faptul de ce acest proces a fost organic şi nu critic în ce priveşte caracterul lui. El n-a implicat nici o reevaluare a naturii Imperiului, care a rămas intactă. Imperiul era deja *teocratic*. Prin teocraţie înţelegem, în acest caz, legătura organică dintre Stat şi religia lui, baza religioasă a Statului însuşi, care e caracteristica comună a tuturor Statelor antichităţii. Această natură teocratică a Imperiului a fost cauza principală, dacă nu unica, a conflictului lui cu creştinismul. Roma trăia „sub auspiciis deorum" şi în numele zeilor ei a condamnat ea „ateismul" creştin. Paradoxul tragic al acestui conflict rezidă în faptul că, „acceptînd" Imperiul, creştinii nu puteau „accepta" zeii lui, dar aceşti zei erau inseparabili de Imperiu şi formau baza lui religioasă esenţială. Astfel, acest conflict pe care Apologeţii creştini obişnuiesc să-l descrie uneori ca pe o „neînţelegere", a fost, dimpotrivă, în logica lucrurilor şi, prin urmare, inevitabil; dacă Imperiul n-ar fi persecutat pe creştini, el ar fi abjurat prin aceasta propria lui credinţă. Singura cealaltă soluţie posibilă era victoria creştinismului, adică înfrîngerea Imperiului (dar numai în sensul religios) prin adoptarea de către el a creştinismului ca religie de Stat.

În acest sens, în pofida caracterului ei spontan, convertirea lui Constantin a devenit parte a dezvoltării inevitabile a mentalităţii Imperiului însuşi. E adevărat că el a încercat să atenueze victoria printr-un compromis. Dar nu trebuie să răstălmăcim semnificaţia acestei „libertăţi a cultului" proclamate de el prin Edictul

de la Milan. În mod sigur el nu însemna faptul că Statul își abandona natura lui teocratică și adopta o atitudine de ineficiență sau neutralitate față de religie. Constantin însuși e poate unul din reprezentanții cei mai tipici ai acestei mentalități teocratice a Imperiului. În realitate, această libertate era expresia finală a teocrației păgîne. Căci deși păgînismul, mai ales în forma sincretică care-l caracteriza în sec. IV, putea admite teologic faptul că respectul și cultul acordat divinității poate îmbrăca diferite forme, creștinismul respingea categoric o astfel de diversitate. Chiar dacă compromisul era acceptabil pentru Imperiu, el nu putea fi nicidecum acceptabil pentru creștini. De aceea, din momentul convertirii lui Constantin, zeii Imperiului erau condamnați la dispariție. De îndată ce stăpînul Imperiului a devenit un creștin, el trebuia să accepte logica noii lui religii; și singura dispută pe care o avea creștinismul cu Statul era pe tema relgiei *false* a acestuia din urmă. De aceea, începînd cu epoca lui Constantin și pînă la Edictul lui Theodosie (381) evoluția religioasă a Imperiului a fost doar consecința naturală a primei victorii creștine care a avut loc în sufletul Împăratului în ziua bătăliei de la Ponte Milvio, și care s-a răspîndit ulterior în întreg Imperiul.

Pe de o parte, logica Imperiului, natura lui teocratică, reclama o religie *oficială*, o sancțiune religioasă; pe de altă parte, logica creștină admitea doar o *singură* religie și un *singur* Dumnezeu ca Domn al cerului și al pămîntului. Forțînd pe toți supușii lui să îmbrățișeze creștinismul și interzicînd riturile păgîne, împăratul Theodosie a sesizat punctul în care cele două logici sau serii de idei se intersectau consacrînd astfel transformarea teocrației păgîne în teocrație creștină.

Pentru Biserică, creștinarea Imperiului putea însemna doar acceptarea oficială de către aceasta a doctrinei creștine. Fiindcă doctrina creștină nu este același lucru cu creștinismul. Creștinism înseamnă Biserică, un trup sacramental cu propria lui viață și propria lui teologie... adică cu propria lui concepție despre Dumnezeu. Imperiul poate recunoaște creștinismul și poate forța pe supușii lui să facă același lucru, dar Imperiul nu poate deveni o Biserică a cărei viață e mistică și sacramentală. Lumea se poate supune adevărului creștin — și pentru creștinism biruința lui a însemnat înainte de toate aceasta: victoria Luminii asupra întunericului idolatriei. Dar supunerea față de Adevăr se realizează și devine mîntuitoare și efectivă numai în viața dată de Biserică. Imperiul a acceptat doctrina Bisericii drept bază și sancțiune religioasă a lui, dar între Biserică și Imperiu a continuat să rămînă acea diferență metafizică, exact în măsura în care categoriile esențiale de „lume" și „Biserică" au rămas și ele aceleași.

Aceasta nu înseamnă că n-a existat nici o schimbare în atitudinea creștinilor față de Imperiu, nici că în instituțiile și în viața acestuia nu s-a introdus nici un ferment creștin. Dar trebuie acceptat faptul că Biserica a considerat valoarea creștină a Imperiului, după convertirea acestuia, în special ca o chestiune de doctrină oficială, mai degrabă decît una de etică. Căci etica e inseparabilă de har, iar harul poate fi dobîndit numai în și prin Biserică. Lumea și Imperiul sînt supuse *legii*, nu Harului. Biserica poate să le dea această lege: ea este doctrina formulată de Biserica însăși. Așa cum în trecut singurul lucru pe care Biserca l-a cerut Imperiului păgîn a fost dreptul de a nu numi Cezarul drept *Kyrios*-ul ei, așa și acum singurul lucru pe care l-a cerut Biserica Imperiului creștin a fost dreptul de a fi *ortodoxă*, adică de a rămîne credincioasă doctrinei ei. Dar Biserica a fost bucuroasă să se pună pe sine și credința ei sub protecția Imperiului, fixîndu-i acestuia sacra misiune de a fi casa Bisericii pe pămînt *(politeuma)*. Astfel Imperiul este transformat dintr-un dușman idolatru într-un aliat dreptcredincios, fiind sfințit prin această alianță. De acum înainte Imperiul și Biserica aveau același *Kyrios* și credeau în același Adevăr. Vocațiile lor erau într-un anumit fel complementare, dar întrucît Imperiul rămînea Imperiu, el era separat de Biserică prin același abis metafizic și orice fuziune rămînea imposibilă.

Bizanțul a fost adeseori acuzat de a fi fost doar nominal un stat creștin care, sub titulatura creștină, și-a menținut natura păgînă și toate deficiențele lui sociale și politice, în loc de a le fi transformat în acord cu principiile creștine. Încă și mai frecvent Bizanțul a fost acuzat de a nu fi reacționat împotriva acestor deficiențe, de a nu fi promovat activ edificarea unei ordini temporale creștine, de a fi făcut compromisuri cu sclavia, nedreptatea socială, etc., în loc de a le fi condamnat des-

chis. Din punct de vedere al eticii sociale moderne (bazate neîndoielnic pe idei creştine) se poate admite faptul că multe aspecte ale Imperiului bizantin trebuie condamnate. Dar, chiar din punct de vedere pur istoric, este fals a judeca Bizanţul şi Biserica bizantină după criterii cu care acestea nu erau deloc familiarizate. Sarcina elaborării unui sistem de etică socială sau politică pe uzul lumii (sarcină cu care lumea identifică mai nou creştinismul) nu a fost şi nu putea fi scopul Bisericii bizantine, şi am îndrăznit să arătăm şi de ce. În acel timp, Biserica a putut într-un anume sens lua în considerare convertirea lumii şi a Statului numai ca una nominală; dar, chiar şi aşa, acea convertire reprezenta o victorie enormă. Ea implica supunerea Statului faţă de valorile fundamentale pînă atunci inerente doar Bisericii, şi de aceea ea a reprezentat cea mai mare realizare a ei în lume. Ea însemna că Statul devenea casa Bisericii, adăpostul ei istoric, receptacol natural a ceea ce este dat doar în realitatea supranaturală a vieţii ei mistice.

Astfel, cele două „logici" şi-au găsit terenul comun, Biserica şi Statul găsindu-şi baza alianţei lor în Ortodoxie — în doctrina Bisericii universale pe care Imperiul a adoptat-o ca pe religia lui oficială. Şi este semnificativ faptul că Codul de legi reprezentativ al Imperiului creştin, Codul lui Justinian, cod în care a culminat întreaga evoluţie a dreptului roman, se deschide cu Simbolul de credinţă al Bisericii. El este deci şi Simbolul teocraţiei bizantine.

Aşa cum spuneam, poziţia creştinismului în Imperiu a fost determinată de natura teocratică a Imperiului. A existat însă o diferenţă netă între creştinism şi păgînismul oficial care l-a precedat. Prin însăşi natura lui, păgînismul oficial era o parte inerentă a Statului şi exista numai ca pare a Statului, în vreme ce creştinismul exista în forma unei Biserici, un organism diferit de Stat în ce priveşte natura şi originea lui. Dar atunci cînd Imperiul a adoptat creştinismul ca pe religia lui proprie şi l-a introdus în propria lui conştiinţă de Stat, el a continuat însă, în virtutea constituţiei lui teocratice, să privească creştinismul în acelaşi mod în care privise religiile oficiale şi, funcţionînd ca atare, el accentua funcţia esenţialmente politică şi naţională a religiei de Stat. Este clar că, din capul locului, Imperiul creştinat a făcut o distincţie între puterea Împăratului şi puterea Preoţiei, între *Imperium* şi *Sacerdotium*. Cu toate acestea, în măsura în care creştinismul era doctrina oficială a Statului şi întrucît el devenise aceasta ca urmare a logicii Imperiului şi a necesităţilor inerente Imperiului, el şi-a păstrat în ochii Imperiului acelaşi caracter utilitar şi a continuat să împlinească aceeaşi funcţie politică pe care o îndeplinise religia oficială dintotdeauna.

Dovada cea mai clară a acestei continuităţi în atitudinea Imperiului este arta „imperială" a Bizanţului creştin, despre care o carte excelentă a scris recent profesorul A. Grabar. În secolele care au urmat convertirii Imperiului această artă şi-a păstrat intactă forma iconografică şi inspiraţia pe care le avusese în secolul al III-lea. Era dominată în continuare de „ciclul triumfal" iar în această glorificare a Imperiului şi invincibilităţii lui datorate protecţiei speciale a lui Dumnezeu, convertirea lui la creştinism se arăta numai pe noul *labarum* (Crucea sau monogramul lui Constantin) care lua locul vechiului stindard păgîn (vexillum) fără a schimba cu nimic altceva desenul iconografic general. Aceasta arată cu claritate faptul că pentru Imperiu noua lui religie deţinea aceeaşi semnificaţie şi aceeaşi funcţie ca şi cea veche — aceea de a asigura „triumful" Imperiului sau (inversînd ordinea medievală) de a oferi o „armă religioasă" Statului. Modul în care Împăraţii s-au amestecat în continuu în treburile Bisericii se explică prin aceeaşi persistenţă a acestei tradiţii romane chiar şi după convertirea Imperiului. În acest sens, este legitimă definirea atitudinii Împăraţilor faţă de Biserică în întreagă această primă perioadă a Bizantinismului timpuriu ca cezaro-papistă, dar cu o singură importantă rezervă — că ei nu au avut intenţia deliberată şi conştientă de a distorsiona creştinismul sau de a-l aservi, ci de a se folosi de el într-un mod aproape natural pentru ei în interiorul cadrelor tradiţionale ale teocraţiei romane.

Dar ar fi eronat să se creadă că Biserica a acceptat acest cezaro-papism natural al Imperiului exact aşa cum se prezenta el şi că a făcut din el o parte integrantă a conştiinţei sale de sine. Întreg interesul acestei prime perioade a Bizanţului stă în conflictul real dintre aceste două „logici" şi în transformarea înceată dar reală a conştiinţei de sine a Statului sub influenţa noii lui religii.

Nu poate fi negat însă faptul că această convertire a Imperiului a avut drept efect absorbţia Bisericii în Stat, crescînda ei adaptare la sistemul administrativ imperial. Dar, iarăşi, e vorba de a înţelege semnificaţia reală şi limitele acestei absorbţii. Pentru că însăşi natura Bisericii impune un caracter dual organizării ei externe. Pe de o parte, Biserica este expresia şi manifestarea vizibilă a structurii sacramentale a Trupului lui Hristos, astfel că diviziunea ierarhiei în trepte este un element etern şi neschimbător al Bisericii. Pe de altă parte, însă, organizarea ei exprimă permanenta ei adaptare la lume, caracterul istoric al misiunii Bisericii, implicarea ei în istoria umană. Ignorată şi persecutată de Stat, Biserica primară a fost în stare să-şi menţină libertatea în chestiunile privitoare la organizaţia internă proprie. Dar Biserica bizantină, recunoscută şi legalizată de Stat, a fost obligată în mod natural să se adapteze organizării Statului, întrucît toţi membrii Bisericii erau supuşi ai acestui Stat. Astfel, în sfera istorică şi incidentală a demarcaţiei teritoriale a diocezelor, în gruparea şi jurisdicţia lor, Biserica a acţionat „în înţelegere" cu Statul (potrivit unui text canonic). Exemplul cel mai tipic al acestei „înţelegeri" a fost rapida promovare a scaunului episcopal la Constantinopolului la rangul de Patriarhat Ecumenic, deoarece (potrivit altui canon) Constantinopolul era „oraşul Împăratului şi al Senatului". Dacă Biserica a primit drepturi pe care nu le avea înainte, Statul a dobîndit şi el noi drepturi în ce priveşte Biserica.

Dar această aliniere administrativă nu trebuie să ne facă să uităm faptul că Biserica considera graniţa dintre ei şi lume nu ca pe o graniţă externă, juridică, ci în primul rînd ca pe una metafizică şi că această distincţie n-a fost nicidecum afectată, indiferent cît de departe a putut merge alinierea administrativă. Ecleziologia ortodoxă a fost întotdeauna şi în mod primordial mistică şi sacramentală şi dacă ea a neglijat celălalt aspect al Bisericii (latura ei juridică şi administrativă — o acuzaţie formulată adeseori de teologii romano-catolici) motivul a fost acela că în întreaga perioadă teocratică ea a atribuit mai mult sau mai puţin conştient conducerea Bisericii Statului creştin a cărui misiune (în ochii Bisericii) consta tocmai în păstrarea neschimbată a naturii ei.

Spre a înţelege natura paradoxală a relaţiilor ei cu Statul, nu există exemplu mai bun decît prodigioasa dezvoltare a monahismului care a coincis cu creştinarea Imperiului roman. „Statul pămîntesc devine creştin — scrie păr. prof. C. Florovsky — dar antiteza rămîne... Lumea devine creştină şi din această lume creştină, din acest Imperiu creştin, creştinii încep să fugă... Monahismul este Biserica în aspectul ei de existenţă esenţial „diferită" de lume, cu o nouă *viaţă* care nu este din această lume. Lumea creştină se polarizează. Istoria creştină s-a dezvoltat astfel într-o tensiune metafizică între Imperiu şi Deşert". Dar, încă o dată, tensiunea aceasta nu a fost o negaţie. Monahismul n-a fost împotriva Imperiului, întrucît foarte curînd el a prins rădăcini chiar în inima oraşelor Imperiului: el era doar mărturia vie, expresia materială a incompatibilităţii fundamentale dintre creştinism şi lume şi a diferenţei esenţiale dintre ele. Şi este extrem de semnificativ faptul că în această perioadă în care Biserica a fost mai strîns legată de Stat decît oricînd, în această epocă de aur a alianţei ei cu lumea, întreaga Biserică Ortodoxă a îmbrăcat (ca să spunem aşa) veşmîntul monahismului adoptînd ca propria ei tradiţie, ciclul liturgic, spiritualitatea şi întreaga tradiţie a monahismului, recunoscînd aşadar în monahism ceea ce recunoscuse anterior în martiriu — şi anume expresia reală şi norma vieţii creştine.

Astfel, această primă perioadă a bizantinismului e caracterizată într-un mod oarecum paradoxal de coexistenţa a două sisteme între care nu se găsise încă un echilibru: Cezaro-papismul natural al Statului (care privea creştinismul din vechiul punct de vedere teocratic) iar, pe de altă parte, Biserica ce-şi păstra intactă viaţa interioară proprie, în pofida faptului că acum ea era o instituţie stabilită în toată regula şi parte integrantă a Statului.

Dar această co-existenţă nu putea dura la infinit. Un conflict a început, mai puţin spectaculos decît primul dar nu mai puţin important pentru Biserică. Cele două „logici" s-au confruntat încă odată ajungînd în final la o nouă sinteză. Cauza primului conflict — cel cu Imperiul roman — a fost în esenţă teologică, căci Biserica lupta împotriva unei religii false. În acelaşi fel, şi cauza acestui nou conflict — cu Imperiul creştin de data aceasta — a fost de asemenea teologică, deoarece alianţa lor se baza pe Ortodoxie. Mai mult, această alianţă a coincis cu izbucnirea

marilor crize dogmatice din interiorul Bisericii, crize ale Ortodoxiei însăşi, care trebuia apărată de erezii şi de schisme. Pentru mai mult de un secol minţile Bisericii s-au găsit prinse în încercarea de a găsi formule adecvate pentru a putea exprima experienţa ei. Dar prin însăşi natura alianţei lui „doctrinale" cu Biserica Imperiul a fost şi el implicat în criză. Aceasta întrucît, dat fiind că în ochii Bisericii misiunea esenţială a Imperiului consta în faptul de a fi ortodox şi în protejarea adevăratei credinţe, Biserica nu putea tolera nici un fel de indiferenţă, cu atît mai puţin vreun fel oarecare de erezie. În ochii Bisericii, un împărat eretic, un Imperiu eretic ar fi fost o *contradictio in adjecto*, şi anularea a tot ceea ce pacea constantiniană însemnase pentru Biserică.

Dar acest fapt revelează întreaga diferenţă între cele două „logici" şi totala lor incompatibilitate. Pentru Biserică, lucrul cel mai important era chestiunea Ortodoxiei; pentru Imperiu, însă, cel mai mult conta aspectul istoric al crizei, consecinţele ei practice nemijlocite. Disputele teologice încurajau pasiuni politice şi rasiale şi dădeau expresie naţionalismelor latente în interiorul heterogenelor provincii ale Imperiului. Însăşi unitatea Imperiului era nu arareori periclitată. Întrucît era vorba de religia Statului, criza religioasă era de natură să primească dimensiunile unei crize politice. De aceea, spre deosebire de eforturile Bisericii, cele ale Imperiului erau îndreptate mai puţin spre o loialitate dezinteresată faţă de Ortodoxie cît spre pacea religioasă, chiar dacă aceasta putea fi atinsă numai cu preţul unui compromis sau a unei formule dogmatice ambiţioase dar vagi.

Astfel, întreaga politică religioasă a Imperiului, de la Constantin la Heraclie, de la Arianism la Iconoclasm, tot acest Cezaro-papism utilitar a fost numai expresia practică a acestor nelinişti politice concrete, a acestei necesităţi de a găsi formule şi soluţii de compromis. La început, Biserica s-a apărat împotriva acestei politici printr-o loialitate pasivă faţă de Adevăr — o loialitate pecetluită nu odată cu sîngele Martirilor şi exilul Mărturisitorilor.

Acest conflict inerent în natura alianţei înseşi şi-a atins punctul decisiv şi culminant în criza iconoclastă. Criza a revelat în final în întreaga ei profunzime incompatibilitatea între cele două „logici" şi natura precară a coexistenţei lor. Împăraţii iconoclaşti au împins la extrem politica anterioară a Imperiului. Scopul lor a fost nu de a substitui un fel de compromis în locul Ortodoxiei exclusive a Bisericii, ci de a uzurpa ei înşişi poziţia Bisericii în definirea Ortodoxiei, transformînd Biserica într-o simplă anexă a Statului. *„Imperator sum et Sacerdos"*: chiar dacă ele n-au fost pronunţate ca atare de împăratul Leon III, aceste cuvinte exprimă bine culminaţia Cezaro-papismului în interiorul Imperiului aşa cum s-a manifestat ea în criza iconoclastă. Este semnificativ faptul că asaltul asupra icoanelor a fost însoţit şi de o intensă luptă împotriva monahismului care dădea mărturie pentru autonomia inviolabilă a Bisericii. Monahii bizantini au fost primii care au sesizat semnificaţia reală a luptei, centrînd rezistenţa lor în jurul cuvintelor unui alt martir, el însuşi victimă a Cezaro-papismului: *„mè deîn basiléa perì písteos lógon poiésthai"* („nu se cade ca împăratul să vorbească luînd hotărîri despre credinţă"). Rezistenţa pasivă a secolelor anterioare devine acum o rezistenţă activă. Sinteza lui Justinian s-a desfăcut în bucăţi, dar această prăbuşire a marcat etapa finală în lunga şi dureroasa evoluţie a teocraţiei bizantine.

Toţi istoricii Bizanţului sînt de acord în recunoaşterea faptului că în disputa icoanelor Biserica îşi apăra de fapt propria ei libertate şi independenţă. Dar ei răstălmăcesc în mod foarte curios rezultatul acestei lupte afirmînd că, deşi Biserica a triumfat pe plan doctrinar, ea a fost aservită definitiv Statului devenind nimic mai mult decît un „departament de Stat" (ca să citez expresia lui Harnack). Pentru noi însă, victoria Bisericii asupra iconoclasmului marchează triumful definitiv al „logicii" Bisericii asupra „logicii" Imperiului, triumful concepţiei creştine despre teocraţie asupra Cezaro-papismului roman. Este perfect adevărat faptul că integrarea Bisericii şi Statului şi puterea Statului asupra Bisericii au fost mult mai mari după dispariţia iconoclasmului decît au fost înainte. Existenţa Bisericii a devenit aproape în întregime identică cu cea a Imperiului. Dar aceasta n-a fost consecinţa înfrîngerii Bisericii, ci a unei metamorfoze în interiorul Statului, a unei profunde transformări în concepţia pe care acesta o avea despre propria lui natură. Iar aceasta a fost ultima şi cea mai mare victorie a Bisericii asupra Imperiului. Natura Imperiului nu s-a schimbat, nici structura lui politică şi socială; me-

tamorfoza a apărut în concepţia pe care o avea Statul despre religia lui oficială şi despre funcţia şi valoarea acelei religii pentru Imperiu. Potrivit tradiţiei romane antice care a supravieţuit mult timp după convertirea Imperiului, religia de stat exista doar ca funcţie a statului asigurîndu-i acestuia pacea şi victoria. Acum însă întreaga situaţie e răsturnată: Imperiul se punea în slujba religiei lui; existenţa Imperiului îşi primea un sens doar în măsura în care era în slujba creştinismului.

„Ciclul triumfal" al artei imperiale a fost acum înlocuit de un nou desen iconografic reprezentînd pe „Împăratul înaintea lui Hristos" (cum îl defineşte Grabar), şi care nu mai glorifică *victoria* Împăratului, ci evlavia şi loialitatea lui faţă de Hristos. Căci victoria însăşi e în primul rînd victoria lui Dumnezeu, aşa cum războiul e doar apărarea „*politeúmei*" lui Hristos. Cea mai clară expresie a acestei transformări a conştiinţei de sine a Statului se găseşte în *Epanagogé* — o colecţie de legi întocmită la sfîrşitul sec. IX şi care a continuat să fie adevărata constituţie teocratică a Imperiului cîtă vreme a durat şi Imperiul. Potrivit acesteia: „Împăratul trebuie *înainte de toate* să exceleze în Ortodoxie şi evlavie, să cunoască dogmele despre Sfînta Treime şi definiţiile privitoare la mîntuirea noastră prin Întruparea Domnului nostru Iisus Hristos".

Ceea ce este şi mai revelator în *Epanagogé* este paralelismul constant şi deliberat în definiţiile puterii Împăratului şi a puterii Patriarhului. Împăratul şi Patriarhul sînt „elementele cele mai importante şi esenţiale în Stat" *(tés politeías)*. Aceasta i-a condus adeseori pe savanţi să conchidă că există o fuziune organică a Bisericii şi a Statului, astfel că ele formează un singur organism sacru. Dar în opinia noastră, acest text poate fi înţeles în mod real numai în lumina transformării din conştiinţa de sine a Statului. Deoarece ideea exprimată în acest pasaj este tocmai *noua* mentalitate a *Imperiului* şi nu mentalitatea Bisericii. Pe lîngă funcţiile lui bisericeşti, Patriarhul primea funcţii speciale în Imperiu, devenind o „parte" sau „cel mai important membru" al lui. În acelaşi mod, Împăratul dobîndeşte un loc special în Biserică, pe lîngă funcţiile lui de Împărat, dar întrucît este Împărat. Ca membru al Bisericii, el a primit de la Biserică misiunea sacră de a fi Împăratul ortodox, şi aceasta e semnificaţia ungerii sale cu untdelemn sfinţit. Are loc o întrepătrundere reciprocă între imperiu şi Biserică reprezentate de Împărat şi, respectiv, de Patriarh, dar diferenţa metafizică dintre ele, pe care am accentuat-o din capul locului, rămîne neafectată. Deşi diferite prin însăşi natura lor, cele două „logici" formează acum „simfonia" ce reprezintă faza finală a teocraţiei bizantine.

Proclamînd victoria Bisericii asupra tradiţiei cezaro-papiste romane nu vrem să spunem că această victorie a fost permanent garantată şi n-au existat abuzuri, de o parte şi de alta, în relaţiile dintre Biserică şi Imperiu. După criza iconoclastă, istoria bizantină este din nefericire împletită în mod constant cu păcate şi crime împotriva idealului însăşi al „simfoniei".

Dar aceste păcate şi crime nu sînt proprii numai Bizanţului. Scopul studiului nostru a fost de a arăta semnificaţia religioasă a experienţei bizantine; iar ca să facem aceasta, primul lucru a fost să privim la idealul care a inspirat-o. Şi în lunga geneză a acestui ideal, triumful Ortodoxiei asupra iconoclasmului marchează cu siguranţă punctul culminant al victoriei Bisericii şi triumful ultim al teocraţiei creştine.

Dar oricît de paradoxal ar putea părea, tocmai caracterul absolut şi maximalist al acestei victorii a dat naştere la ceea ce credem a fi drama centrală a bizantinismului şi prin aceasta a întregii istorii a Ortodoxiei. Această dramă e mult mai serioasă şi are înainte de toate o mai mare semnificaţie pentru noi decît toate crimele de care este atît de adeseori acuzat Bizanţul.

Împins pînă la concluziile lui logice, idealul bizantin — aşa cum a fost el formulat după criza iconoclastă — pare realmente a fi o negare a istoriei şi o emfază eshatologică exagerată. În acest ideal, Imperiul şi Biserica sînt privite ca două realităţi absolute reprezentînd două entităţi perfecte, astfel că idealul însuşi e obligat să devină fix. Acest ideal nu mai este un impuls la dezvoltare şi acţiune, ci este în sensul cel mai strict o *theoría* — contemplaţia unei armonii ce trebuie păstrată şi apărată, nu abia atinsă nici ameliorată.

Aceasta deoarece, dînd Imperiului un loc atît de înalt şi fixîndu-i o misiune atît de sfîntă (aceea de a fi sălaşul pămîntesc al Bisericii). Biserica bizantină n-a

mai privit Imperiul ca pe un accident al istoriei, ci ca pe o necesitate absolută, ca amplasamentul etern şi predestinat al vieţii Bisericii pe pămînt. „Împăratul e predestinat în înţelepciunea lui Dumnezeu să guverneze *oikoumena* şi este cu neputinţă pentru creştini să aibă Biserica fără Imperiu", proclamă astfel un text bizantin. Teocraţia bizantină şi Imperiul sînt, prin urmare, realizarea finală şi zenitul întregii istorii. Şi dacă cronicarii bizantini s-au inspirat adesea din viziunea apocaliptică a lui Daniel privitoare la cele patru imperii, motivul era că aceştia doreau să arate că istoria umană şi-a atins zenitul şi ţelul ultim în Imperiul Împăratului creştin.

Pe da altă parte, dacă datoria sacră a Împăratului fixată lui de Biserică constă din apărarea şi loialitatea lui faţă de Ortodoxie, Ortodoxia însăşi trebuie atunci să devină o entitate stabilă şi desăvîrşită. Căci toate crizele şi eşecurile teocraţiei din trecut şi-au avut originea în căutarea adevărului de către Biserică şi în dezvoltarea doctrinei ei. Şi astfel în Biserica bizantină a început să aibă loc o tendinţă de fixare a tradiţiei şi de considerare a ei drept perfectă şi neschimbată. În acest sens, în ochii bizantinilor, „triumful Ortodoxiei" din 843 a dobîndit valoarea unei victorii definitive şi totale a Ortodoxiei marcînd împlinirea finală a dezvoltării ei istorice. De acum înainte, Biserica Ortodoxă e definită drept „Biserica celor Şapte Sinoade Ecumenice şi a Părinţilor". De acum înainte orice nouă erezie a fost privită de bizantin ca o simplă repetiţie a unor erezii vechi, fiind condamnată printr-o referire aproape automată la deciziile luate în trecut. Acest conservatorism fundamentalist care este şi astăzi una din trăsăturile cele mai caracteristice ale mentalităţii ortodoxe şi care atribuie caracter absolut celor mai accidentale detalii ale vieţii şi cultului Bisericii, îşi trage originea tocmai din această atitudine fundamental anti-istorică a Bizanţului tîrziu. Scopul vieţii individuale e acela de a-şi afla mîntuirea în Biserică; pentru istoria umană ca întreg însă nu mai e nimic de îndeplinit sau de desăvîrşit, deoarece istoria omenească e incapabilă de un alt progres.

Această atitudine antiistorică a dat naştere însă celui mai mare păcat al teocraţiei bizantine, erorii ei celei mai funeste. Căci istoria nu a stat pe loc. Şi în noul conflict, de data aceasta nu între Biserică şi Stat, ci între *theoría* şi *istorie*, între idealul static şi realitatea dinamică, teocraţia a trecut prin metamorfoza ei finală ce a culminat cu propria ei înfrîngere.

Prima condiţie esenţială a idealului teocratic al Imperiului creştin a fost *Universalitatea*. Imperiul nu putea fi decît unic şi universal, ca şi Biserica ce trăia sub protecţia lui. „Există un singur Împărat creştin în întreg universul", suna axioma concepţiei teocratice. Dar însăşi inima acestei teorii era contrazisă de faptele istoriei. Căci în realitate istoria Imperiului n-a fost nimic altceva decît un lung şi tragic declin, transformarea continuă şi implacabilă a vechii lumi romane într-un stat minuscul, ameninţat din toate părţile de Imperii rivale ostile. Aici a apărut prima ruptură între „theorie" şi viaţă revelînd pentru prima dată natura antiistorică a „theoriei". Bizantinii au fost atît de complet dominaţi de viziunea lor strălucitoare că n-au mai luat în seamă realitatea tragică. Nu s-au gîndit că ideea lor eternă şi imutabilă avea nevoie să fie confirmată de fapte. Ei priveau nenorocirile care loveau Imperiul ca avînd un caracter provizoriu, ca fiind încercări trimise de Dumnezeu spre a întări loialitatea „poporului Său", incapabile însă să distrugă *politeúma* Lui eternă.

Deşi idealul a supravieţuit, totuşi el a început să fie distorsionat în mod inconştient. Transformarea Imperiului şi restrîngerea progresivă a graniţelor lui au avut drept rezultat o a doua „elenizare" a lui. Mai întîi acesta s-a văzut tăiat de Occidentul latin, apoi, în invazia arabă şi-a pierdut locuitorii de origine semitică, în cele două din urmă Bizanţul dobîndind înfăţişarea unui stat pur grecesc sau cel puţin a unui stat străbătut puternic şi consistent de spiritul grec. Atunci însă, universalitatea, ce constituia însăşi temelia teocraţiei, a început să se transforme în mod paradoxal într-un naţionalism grec. Naţionalismul ia naştere întotdeauna din opoziţia faţă de alte naţiuni, dintr-un simţ al pericolului. Lupta neîncetată cu Occidentul latin şi Orientul musulman a întărit insularitatea bizantinilor şi a avut drept rezultat un naţionalism necunoscut tradiţiei Romei vechi. Dar, datorită faptului că idealul teocraţiei a rămas intact, acest naţionalism a îmbrăcat în mod aproape natural un caracter religios influenţînd la rîndul lui asupra idealului teo-

cratic. „Întocmai cum împărăţia lui Israel a durat pînă la Hristos — spunea patriarhul Fotie — credem că Imperiul ne va aparţine nouă, *grecilor*, pînă la a doua Venire a Domnului nostru Iisus Hristos". Astfel, teocraţia creştină a devenit teocraţia poporului grec sau a elenismului creştin. Ideea Imperiului ecumenic a fost treptat transformată în idealul unei misiuni speciale pentru care au fost aleşi grecii, într-un mesianism grec. Nu există instanţă istorică mai elocventă pentru această nouă variantă a mentalităţii bizantine decît dosarul penibil şi dureros al relaţiilor Bizanţului cu popoarele slave pe care el le-a convertit la creştinism. Acest dosar e plin de ostilitatea bizantinilor faţă de orice formă negreacă de creştinism, şi mai cu seamă faţă de limba slavonă. Plasată în contextul ei istoric, marea operă a Apostolilor Slavilor, Sf. Chiril şi Metodie, apare mai degrabă ca o concesie sau un contra-curent temporar în cursul politicii bizantine „clasice", decît o misiune dezinteresată, în pofida sfinţeniei personale şi dezinteresului personal, remarcabile şi incontestabile, ale celor doi Sfinţi.

Ostilitatea a continuat pînă la căderea Imperiului. Iar lupta dintre greci şi slavi sub dominaţia otomană, atunci cînd ambii sufereau sub aceeaşi opresiune, este una din paginile cele mai tragice şi mai ruşinoase din întreaga istorie a Ortodoxiei. Este un fapt profund semnificativ acela că prăbuşirea Imperiului ce ar fi trebuit să aducă cu sine distrugerea idealului teocratic, nu a provocat vreo criză psihologică în mintea bizantinilor. Motivul a fost tocmai metamorfoza petrecută în interiorul bizantinismului însuşi, metamorfoză care ne permite să vedem supravieţuirea elenismului, continuitatea teocraţiei.

Dar importanţa actuală a acestei metamorfoze din interiorul bizantinismului constă în profunda lui influenţă, mai ales în forma lui teocratică şi naţionalistă, asupra celorlalte popoare ortodoxe convertite la creştinism de Bizanţ; mai ales asupra popoarelor slave a căror istorie e la fel de importantă pentru înţelegerea Ortodoxiei moderne ca şi istoria Bisericii bizantine. Esenţialul în această istorie slavă e faptul că, atunci cînd au fost convertiţi de Bizanţ, slavii au primit împreună cu creştinismul şi această concepţie teocratică despre un Imperiu creştin, concepţie împletită deja cu un mesianism religios. Mesianismul grec a dat naştere astfel mesianismului slav.

Faptul se aplică mai ales Rusiei. După căderea Bizanţului, Rusia a fost singurul stat ortodox rămas liber; faptul acesta a influenţat decisiv asupra teoriei lui despre cea de-a treia Romă transformînd-o într-un sistem naţional de teocraţie nu mai puţin absolut decît cel al Bizanţului. „Există un singur ţar ortodox rus în univers ca şi Noe în arca lui... conducător al Bisericii lui Hristos şi protector al Ortodoxiei". Aceasta a fost replica teocraţiei ruse la teocraţia bizantină. Bizanţul n-a putut menţine puritatea deplină a propriului lui ideal, „ecumenic" şi l-a transformat într-un mesianism grec. Teocraţia rusă a fost atît naţionalistă cît şi mesianică din chiar momentul naşterii ei. Căci „toate împărăţiile au căzut". Poporul rus singur a fost ales pentru o misiune specială în care se va realiza şi împlini istoria lumii. „După care vom aştepta Împărăţia ce nu va avea sfîrşit...".

În finalul acestei scurte treceri în revistă a evoluţiei teocraţiei bizantine, atingem deci problema care străbate exact miezul istoriei timpului nostru. Căci astăzi problema statului a devenit problema naţiunii şi a semnificaţiei ei în concepţia creştină despre viaţă. Problema îmbracă o formă profund tragică în poziţia actuală a popoarelor ortodoxe. Dar în căutarea soluţionării ei, lucrul cel mai important dintre toate este înţelegerea trecutului şi, prin urmare, eliberarea de tot ceea ce este acum în trecut doar o povară moartă. Căci în istoria Ortodoxiei Bizanţul a fost şi este mereu „o piatră de sminteală şi poticneală". Aici însă trebuie să facem foarte clar un lucru. Nu e vorba de a nega sau abandona tradiţia bizantină autentică care ne hrăneşte şi ne va hrăni de-a pururea cu imensele ei bogăţii. Elenismul creştin al Părinţilor greci, Elenismul sacru al Liturghiei şi Icoanei, Elenismul mistic al Isihaştilor, va rămîne de-a pururi unicul nostru izvor de inspiraţie şi al creşterii noastre în Trupul lui Hristos. *Trebuie* să ne întoarcem la acest Elenism prea adeseori uitat sau neglijat de spiritul ortodox, aceasta pentru ca Biserica să poată renaşte perpetuu la tinereţea ei veşnică. Dar trebuie să învăţăm să distingem această tradiţie veşnică de erorile şi eşecurile revelate în istoria Bizanţului. Iar prima şi cea mai mare din aceste erori şi eşecuri, cea care otrăveşte încă

aerul pe care-l respirăm, este excrescența *naționalistă* a marelui vis al teocrației. Imperiul bizantin a trecut. Sfînta Rusie a trecut și ea. Naționalismul a devenit complet păgîn și materialist: e ca un nou idol ce cere sacrificii și adorație. Iar creștinii continuă să slujească acestui idol prin „naționalismul" lor religios și izolaționismul lor psihologic în corpuri naționale „autocefale". E timpul să ne întoarcem la Marea Biserică a lui Hristos, la izvoarele universaliste ale Ortodoxiei celei vii.

Traducere și prezentare
de
Pr. prof. Dr. Ioan I. Ică

VARSANUFIE ȘI IOAN: Scrisori duhovnicești, în colecția „FILOCALIA", volum XI, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. *Dumitru Stăniloae*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor 1990, 698 pagini

Credem că nu există altă carte duhovnicească din perioada Părinților bisericești, care să vorbească atît de mult și atît de concret despre importanța rugăciunii unora pentru alții, dar mai ales a rugăciunii sfinților. Se pune prin aceasta în relief întîlnirea tuturor în sobornicitatea rugăciunii. Toți se întîlnesc între ei și cu Dumnezeu în rugăciune. Fiecare se simte responsabil pentru mîntuirea celorlalți, chemați să lucreze pentru ea prin rugăciune".

Cu aceste cuvinte rezumă traducătorul această minunată scriere de zidire sufletească. Și ceea ce formează un farmec deosebit — cel puțin pentru noi românii — este frumusețea cuvintelor, cu care înaintașii noștri de acum 200 de ani au știut să îmbrace „întrebările" și „răspunsurile" lor. Căci întreagă lucrarea la care ne referim aici, conține nu mai puțin decît 848 de întrebări și tot atîtea răspunsuri, de multe ori foarte scurt formulate, în orice caz într-un limbaj atît de popular, încît ai crede că stihuitorii lor anume ar fi primit poruncă să se ferească de orice grai sulemenit. Iată și cîteva exemple.

„Gîndul îmi zice mie că „liniștea" e decît toate mai de nevoie și că de folos iaste ție. Oare bine zice?

Răspunsul ce iaste? fără decît să-și strîngă cineva inima sa de la „dare" și de la „luare" și de la plăcerile oamenilor și de la celelalte lucruri și cînd încă Domnul au mustrat pre cărturariul pentru cel ce au căzut în tîlhari și l-au întrebat pre dînsul cine i s-au făcut de aproape, îi zice: cel ce au făcut milă cu dînsul. Iarăși au zis: milă au zis, iară nu jertfă. Deci dacă odată ai înțeles că mila mai mare iaste decît jertfa, la milă pleacă-ți inima ta. Pentru că și pricinuirea a liniștei aduce la înalta cugetare, mai întîi de a să ciștiga pre sine ,omul adecă de a să face fără prihană, căci atunci iaste liniște, cînd vom fi purtat crucea; deci dacă vei face milă, afli ajutor; dar dacă vei ține pre sine-ți, ca cum adecă să covîrșăști măsura, aceasta învață-te că și ceea ce o ai (e) și pierdut deci nici înlăuntru nici afară: ci de prin mijloc călătorește, pricepînd ce iaste voia Domnului, că zilele rele sînt."

(Și iarăși)..." întrebare a aceluiași: descopere-mi mie, stăpîne, cum nici înlăuntru, nici afară, ci de mijloc; care nu arătate zile să hotărăsc liniștii și arătate grijii?

„Răspuns (la) al lui Ioan:

„A nu nădăjdui nici la liniște nici a defăima întru îngrijire, aceasta iaste calea cea de mijloc ceea ce nu cade, ci a avea întru liniște smerenie și întru îngrijire pre trezvie și strîngînd gîndul; nu iaste hotar de ceas, cu cît mai vîrtos de zi; ci dator iaste cineva a suferi cu mulțămită cele ce îi vin asupră; și trebuie a pătimi împreună cu toți cei ce sînt în chinovie. Pentru că porunca Apostolului împlinește: adecă dacă cineva se necăjește că cu dînsul împreună să se necăjească ca să-l mîntuie pre dînsul, ca să-i dreagă sufletul lui, că aceasta iaste milostivirea și cu cei neputincioși împreună a pătămi și la vindecarea lor a le ajuta, bine iaste, pentru că dacă doftorul plată are purtînd grijă de bolnavul, cu cît mai vîrtos cel ce împreună pătimește la toate cu aproapele? că dacă cineva la toate se va milostivi, și la aceea ce împreună pătimește se află împlinind voia sa".

„Cît privește conținutul „scrisorilor" — ne spune părintele D. Stăniloae — „el este o aplicare concretă a doctrinei ce se cristalizase în spiritualitatea creștină din secolele anterioare asupra patimilor și virtuților".

Chiar și numai din cele două fragmente citate mai sus se poate deduce ușor că aici e vorba de „isihie", idealul după care s-au nevoit monahii încă începînd

din secolul XIV. Şi totuşi, corespondenţa dintre Varsanufie şi Ioan a fost tipărită în greceşte pentru prima oară, abia în 1816 de Nicodim Aghioritul, a doua oară în 1960 la Volos, iar ultima oară în 1974 la Tesalonic. În Franţa a fost tradusă şi tipărită în 1971 la mănăstirea Solesme de L. Regnault şi Ph. Lemaire. Parţial au mai fost traduse un număr de alte „scrisori" şi în alte limbi. Cele mai temeinice studii se datoresc lui S. Vailhé, în revista „Echos d'Orient", în anii 1903—1905.

Sub formă de manuscrise româneşti „Scrisorile" au circulat mai ales ca „Miscelanee" (vreo 10 exemplare numai în Biblioteca Academiei Române, din care unul avînd semnătura Sfîntului Calinic).

Cinci manuscrise (numerii 1532, 1539, 1899, 2147 şi 3723) cuprind opera întreagă. Ele au fost traduse de ucenicii stareţului Paisie de la Neamţ, dintre care ultimul era o autoritate atît de mare încît era socotit controlor, peste care nu îndrăznea nici Paisie însuşi.

Oricum am lua lucrurile, L. Regnault avea o părere cu totul deosebită despre această scriere. El afirmă: „Ceea ce Patericele ne lăsau doar să privim în cîteva luciri fugitive, în momente rare, aci se desfăşoară sub ochii noştri ca un film ce ne arată la lumina zilei aspectele cele mai ascunse ale vieţii obişnuite ale monahilor, care urmăresc zi de zi umilul lor efort de asceză şi de rugăciune, susţinut de sfaturile, încurajările şi învăţăturile Părinţilor lor în Dumnezeu. Nu ştim ce să admirăm mai mult: sfătuirea dată ucenicului, care îşi repetă fără încetare mărturisirile neputinţei şi aceleaşi cereri de sfat şi ajutor sau răbdarea învăţătorului care nu oboseşte să folosească toate darurile sale naturale şi supranaturale pentru a conduce spre desăvîrşire pe fiii duhovniceşti încredinţaţi lui de Mîntuitorul".

Iată, de pildă, cum revine acest Dascăl („Marele Bătrîn", cum era numit Sfîntul Varsanufie), în calitate de părinte încurajator:

„Frate Andrei, cel de un suflet cu mine, nu te descuraja! Căci nu te-a părăsit Dumnezeu, nici nu te va părăsi. Dar vestirea Stăpînului făcută lui Adam, părintele nostru comun, nu va trece. Iar ea sună: „În sudoarea feţii tale vei mînca pîinea ta" (Fac. 3, 19). Şi precum a poruncit omului din afară, aşa a poruncit şi celui dinlăuntru să conlucreze prin nevoinţă (= prin asceză) cu rugăciunile sfinţilor, care mult ajută ca omul să nu rămînă fără rod. Căci precum aurul ars în cuptor, în vreme ce e ţinut cu cleştele şi lovit cu ciocanul, se face bun şi potrivit pentru diadema împărătească, aşa şi omul susţinut de rugăciunile sfinţilor care mult pot şi împlinesc cînd e ars de necazuri şi bătut de ispite, dacă rabdă mulţumind, se face fiu al împăratului" (105 — V 200).

Iar în alt loc (nr. 187, V 40):

„Prea Iubite frate, mişcat de dragoste dumnezeiască, ai grăit cuvinte de smerenie, trezind şi compătimirea unor oameni nemiloşi faţă de un om păcătos şi prea neînsemnat. Şi ce pot să-ţi spun eu care sînt un om lipsit de compătimire şi de iubire? Sînt copleşit de cuvintele tale şi nu am ce să-ţi dau în schimb. Dacă aş avea ceva, ţi-aş spune. Nu vă las în aceşti ani ai vieţii mele şi nici în ziua din urmă, orfani (se ştie că Serid, stareţul acestei mănăstiri la sud de Gaza a murit cu 14 zile înainte de „Ioan Proorocul", între anii 530—535) (Sf. Varsanufie s-a stins pe la 540) — şi voi rămîne cu voi din porunca lui Dumnezeu, care toate le face spre mîntuirea sufletelor noastre, a robilor Săi. Şi nu voi rămîne pentru mine, ci pentru voi, care cereţi acest lucru."

Şi încă ceva.

N-am aflat nicăieri scris în paginile acestea vreo informaţie ca cei doi schimnici să fi primit hirotonia de la vreun episcop, dar prin aceasta nu s-ar putea spune că adîncimea cugetării lor să sufere întrucîtva. Cercetătorii sînt de părere că stareţul acestui aşezămînt, cu numele Serid, va fi condus întreaga lor corespondenţă. El a primit de la cei doi „întrebările" şi „răspunsurile" şi tot el le-a dus la destinaţie. Între ei, schimnicii nu s-au văzut deloc, întrucît ei duceau viaţă de „recluşi", adică „închişi", „zăvorîţi" sau zidiţi în schimnicia lor. „Dorotei" (despre care părintele D. Stăniloae a tradus mai multe scrieri în „Filocalia", 9 pag. 473—642), care venise în acea mănăstire atras de cei doi bătrîni şi a fost unul din ucenicii lor, s-a retras şi el după moartea lui Ioan întemeind o mănăstire proprie, pentru că după moartea lui Ioan, Varsanufie s-a închis total în Chilia sa, nemairăspunzînd nici la întrebări" (Stăniloae, pag. 12).

Este cu atît mai impresionantă nevinovăția acestor schimnici ale căror cuvinte au atîta prospețime de gînd și de simțire.

Mulțumim părintelui profesor, care ne-a făcut și acest dar de mîngăiere și de înălțare sufletească.

Prof. T. Bodogae

Prot. dr. Vasile V. Muntean, CONTRIBUȚII LA ISTORIA BANATULUI, Precuvîntare de Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Dr. Nicolae Corneanu, Postfață de Prof. Dr. doc. Valentin Al. Georgescu, Timișoara, 1990, 288 p.

Între cei care își leagă numele de cercetarea trecutului istoric al Banatului se înscrie, la loc de cinste, încă unul din vrednicii slujitori ai Bisericii noastre strămoșești din acest colț de țară, și anume Pr. prot. al Lugojului, distinsul teolog și cărturar dr. Vasile V. Muntean.

După cum mărturisește autorul în „Prolegomene", scrierea unei sinteze de istorie a Banatului a stat în atenția multor istorici și cercetători, încă din cursul secolului trecut. Marele istoric Nicolae Iorga conchidea, în anul 1940, că „Istoria Banatului nu s-a scris pînă acum". Acest gînd l-a frămîntat și pe regretatul istoric I. D. Suciu, care, prin lucrările sale, și-a adus însemnate contribuții la cunoașterea trecutului românilor bănățeni, fiind chiar autorul celei mai valoroase monografii a Mitropoliei Banatului (Timișoara, 1977).

Aceste deziderate se văd împlinite astăzi prin osteneala Prot. dr. Vasile V. Muntean a cărui dorință este ca, prin scrierea de față, să traseze în linii mari „planul unei viitoare și exhaustive istorii a Banatului". La întocmirea lucrării sale — în care prezintă o serie de elemente inedite și face o seamă de precizări și puneri la punct — autorul s-a folosit de o gamă variată de izvoare (diplomatice, epigrafice, arheologice, paleontologice, numismatice, lingvistice, folclorice, etnografice, juridice, sigilografice, cartografice etc.) și de contribuțiile istoriografice privitoare la trecutul Banatului, apărute de-a lungul vremii.

În forma în care a fost concepută, lucrarea este — după cum mărturisește autorul — „*documentar-informativă* (oferind chiar și date inedite), în al doilea rînd — *critică* (aducînd precizări în diverse chestiuni controversate cînd textul nostru depășește în parte nivelul de compendiu și dobîndește alură de tratat), iar în al treilea rînd *conclusivă:* așază la îndemîna cititorilor o privire de ansamblu asupra evoluției sinuoase a teritoriului bănățean, obligat să treacă prin vama cîtorva stăpîniri". (p. 248).

În „Prolegomene" (p. 13—19) autorul menționează izvoarele folosite la alcătuirea lucrării, propune o etimologie din fondul autohton — pornind de la termenul de „ban" — pentru Banat și descrie succint cadrul geografic al acestei regiuni.

Partea întîi, intitulată „*Trecutul îndepărtat*" (de la origini pînă la cumpăna secolelor VII—VIII) (p. 21—64) este alcătuită din trei capitole:

— cap. I. — *Comuna primitivă* (periodizare, situația socio-economică a ținutului, elementele mitice și culturale);

— cap. II — *Civilizație dacă* (semnificația etniconului „dac", aria de răspîndire, limba, scrisul, profilul somato-psihic, manifestări artistice și științifico-religioase, viața economică și socială, structurarea ostășească și întemeierea statului);

— cap. III — *Impactul latin. Romanizarea. Etnogeneza românească* (războaiele de cucerire, procesul romanizării, începuturile creștinării, daco-romanii și populațiile migratoare, mod de trai prefeudal, protoromânii).

Partea a doua a cărții — *Banatul medieval* (răscrucea veacurilor VII—VIII anul 1718) este structurată pe următoarele patru capitole;

— cap. IV — „*Oamenii pămîntului*" (mărturii literare și arheologice despre români, formațiuni românești teritorial-administrative și politice);

— cap. V — *Evoluţia obştii autohtone sub diverse aspecte, în timpul dominaţiei ungare* (evenimente militare, rolul băştinaşilor, habitatul, toponime, antroponime, „Jus Valachicum", districtele, ocupaţii tradiţionale);

— cap. VI — *Sub stăpînire otomană* (confruntări războinice, organizarea paşalîcului, repercursiunile noului regim asupra provinciei);

— cap. VII — *Spiritualitatea românească* (problema confesională, instruirea creaţii populare, chestiuni artistice, grai, chipul fizic şi sufletesc al localnicilor).

În cuprinsul celei de a treia părţi — intitulată *Pe calea modernizării* (anii 1718—1918) — intră următoarele capitole:

— cap. VIII — *Vremea guvernării habsburgice* (structuri militare şi administrativ-judiciare, intervenţii demografice — colonizările);

— cap. IX — *Apariţia şi dezvoltarea relaţiilor capitaliste* (agricultura, meserii, industria, comunicaţii, negoţul, creditul);

— cap. X — *Banatul cultural* (învăţămînt, folclor, literatură cultă, subdialect, teatru şi muzică, dansul şi portul, plastica, arhitectura, tehnică-ştiinţe, presa);

— cap. XI — *Spre Alba-Iulia* (frămîntări cetăţeneşti premergătoare anului 1848, revoluţia paşoptistă, dualism şi antidualism, bănăţenii şi Războiul de Independenţă, Banatul şi Memorandumul, Spre Marea Unire, fizionomia morală a bănăţeanului);

După „Concluziile" autorului urmează „Postfaţa" întocmită de Prof. Dr. doc., dr.h.c. Valentin Al. Georgescu, cu elogioase aprecieri la adresa autorului, impus în istoriografia noastră prin probitatea ştiinţifică a lucrărilor publicate pînă în prezent, precum şi a operei prezente, exprimîndu-şi speranţa că „editarea unei versiuni integrale într-o limbă străină de mare circulaţie ştiinţifică şi culturală nu va întîrzia" deoarece „Istoria Banatului merită această difuzare a implicaţiilor sale în Istoria sud-estului şi centrului Europei şi, înainte de orice, în istoria României" (p. 253).

Nu am insistat în mod detaliat asupra cuprinsului lucrării pentru a nu-i răpi cititorului bucuria lecturii acestei opere de referinţă din istoriografa noastră naţională.

Nădăjduim că primirea deosebit de favorabilă ce i s-a făcut acestei lucrări — căreia i-au oferit girul prestigioşii specialişti: Prof. Simion Dănilă — publicist, Prof. univ. Dr. Alexandru Elian, Prof. univ. Dr. Valentin Al. Georgescu, Prof. univ. Dr. Vladimir Hanga, scriitor Gheorghe Iancovici, Prof. univ. Dr. Wiliam Marin, Dr. Liviu Mărghitan — arheolog, Director Tiberiu Moţ de la Arhivele Statului (Timişoara), Prof. univ. Dr. Ştefan Ştefănescu — va constitui pentru autor un îndemn de a-şi continua cercetările privitoare la istoria Banatului şi de a comunica iubitorilor trecutului neamului românesc — într-o nouă ediţie, rezultatele neobositelor sale strădanii.

Diacon asist. P. Cherescu

Sterie Diamandi, GALERIA OAMENILOR POLITICI, Bucureşti, 1991, pp. 255

Trecutul apropiat a falsificat, timp de aproape o jumătate de secol, pe oamenii politici reprezentativi. Sterie Diamandi, omul de cultură cunoscut, ne dă portretul mai multor oameni politici, pe care cunoscîndu-i mai de aproape, putem înţelege mai bine trecutul şi prezentul. Lista lor este alcătuită din Ionel Brăteanu, Take Ionescu, Vintilă Brăteanu, Ioan G. Duca, Nicolae Iorga, Iuliu Maniu, Constantin Stere, Ion Mihalache, A.C. Cuza, C. Argetoianu şi M. Manoilescu.

Sterie Diamandi a mai publicat: Eroii revoluţiei ruse, Galeria dictatorilor, Oameni şi fapte din istoria aromânilor, Arca lui Noe, Fiul Omului, Iisus Mîntuitorul. Volumul de faţă reproduce, postmortem, ediţia din 1935, cu tema aceasta, cu însemnările şi corecturile autorului, decedat în 1981.

Întotdeauna istoria a avut nevoie de oameni mari, chemaţi la cîrma popoarelor să dezlege cele mai complicate probleme care se puneau. Unul dintre aceştia este şi *Ionel Brăteanu* care a dat dovadă de mari valori. El a fost om cinstit

în viața publică și corect în viața particulară. Născut în 1864, era copil de 13 ani cînd însoțește pe tatăl său pe front în războiul pentru independență. Contrar obiceiurilor vremii, după care odraslele protipendadei învățau în particular sau prin instituții străine, Ionel Brăteanu își face studiile secundare la Liceul Sf. Sava din București, pentru a fi un produs al pămîntului românesc. Doar pentru că pe vremea aceea nu era la București Școală politehnică a fost nevoit să se ducă în străinătate pentru urmarea unei școli de poduri și șosele. Părăsește însă în curînd slujba de inginer la Căile Ferate și se azvîrle în vîltoarea luptelor politice, unde înaintea unui colegiu de mari proprietari pune problema împroprietăririi țăranilor și luptă pentru stăvilirea exploatării neomenești a țărănimii. „Nu admitem funcțiunea de călău" spunea el. Obsedat de imaginea României întregite avea convingerea că vom ieși învingători. În 1914 a știut să-și impună voința chiar în fața regelui. El nu s-a făcut vinovat de slugărnicie. Ionel Brăteanu a fost unul dintre cei mai destoinici cîrmaci pe care i-a avut țara.

De multă popularitate și simpatie se bucura *Take Ionescu*. A fost poate singurul om politic din țară fără nume sonor, fără avere, fără relații de familie, care a îndrăznit să întemeieze un partid și să recolteze succese fără precedente. „La 20 de ani s-a manifestat ca orator, la 26 era deputat, la 33 ministru și devenise pentru Parlament „adevărată podoabă". Alături de darul vorbirii Take Ionescu poseda și meșteșugul scrisului. Volumul „Amintiri" îl înfățișează pe Take Ionescu ca scriitor de talent. Cu elan bărbătesc a pornit și a condus acțiunea pentru intrarea României în război, alături de Antantă împotriva acțiunii altora, care erau alături de puterile centrale, pricină pentru care e pus de vrăjmași pe lista celor indezirabili. I se devastează casa etc. Ideea Micii Înțelegeri era socotită o manie a lui Take Ionescu.

Un bărbat către care s-au îndreptat mulțimile și privirile opiniei publice a fost *Vintilă Brăteanu*. El era convins că emanciparea economică a țării se putea face numai printr-o muncă îndîrjită, stăruitoare și sistematică, „fără gălăgie", fraze patriotice și agitație națională". Datorită în mare parte activității sale s-au înfiripat instituții de credit și o seamă de întreprinderi cu caracter românesc. El s-a împotrivit ca România să devină o țară colonială. Nu împărtășea de loc părerea acelora care susțineau că, capitalul n-are naționalitate. N-a fost în familia Brăteanu unul mai sîrguitor ca dînsul. Ca ministru, dînsul era cel mai harnic și mai bun slujbaș în departamentul său.

Un om cu însușiri și merite speciale a fost *Ion G. Duca*. Deputat la 28 de ani, ministru la 35, a deținut cele mai înalte demnități în statul român, a fost modest și sărac, locuia cu chirie într-un modest apartament. S-a afirmat ca săritor de talent, a fost un om de caracter, a luptat pentru ridicarea poporului. A cutreierat țara, în lung și-n lat, ca să înviorezе mișcarea cooperatistă. Dar gloanțele a venit să-i curme viața tocmai cînd era chemat să dea cel mai greu examen politic.

Fără îndoială omul care „încînta și fascina" era apostolul de la Vălenii de Munte: *Nicolae Iorga*. N-a fost el crainicul unității naționale? N-a fost el aprigul apărător al țărănimii? El este autorul proclamației istorice prin care se făgăduia pămînt țăranilor. Din țărănime a făcut el centrul preocupărilor sale. La observarea că proprietarii se opun împroprietăririi și-i creează mari neajunsuri, Iorga răspunse: „Împușcați-i și pe dînșii, dacă fac revoluție, precum pentru că au făcut revoluție ați impușcat pe țărani". Prin temperamentul său tumultos, prin îndrăzneala ideilor și verbul său înaripat, prin aspirațiile sale, care depășeau orizontul îngust al preocupărilor cotidiene, Iorga apărea în ochii mulțimii ca purtător de cuvînt al generației sale. O mulțime de persoane vedeau în Nicolae Iorga pe omul providențial, menit să schimbe fața țării. Lumea era indignată împotriva politicienilor, care nu dădeau posibilitatea unui asemenea om să servească țara și neamul.

Un om care s-a menținut mult timp pe prim-plan, din punct de vedere politic, a fost *Iuliu Maniu*, „solitarul de la Bădăcin". Rolul lui pentru unirea cea mare a fost considerabil. După unire, și-a măsurat puterile cu cei mai puternici oameni politici. El reprezintă cea mai proeminentă figură politică a vremii sale, lucrînd la consolidarea României Mari. Spre cinstea lui, activitatea lui Maniu contrasta în chip izbitor cu oamenii și moravurile politice. El era integru și demn, cu sentimentul datoriei împlinite împăcat. În această privință e unul dintre puținii oa-

meni pentru care conștiința era pe primul plan al preocupărilor sale. În morala creștină Maniu a văzut un factor hotărîtor al programului său politic. Pentru el credința creștină era o forță activă.

În galeria marilor bărbați, autorul Sterie Diamandi rînduie și pe *Constantin Stere*, pentru rolul în eliberarea Basarabiei și pentru promovarea democrației țărănești, dar și pentru opera sa literară. Exponentul unei democrații rurale el a susținut cu îndîrjire urgența reformei agrare.

Un bărbat care s-a manifestat în chip strălucit atît în ogorul activității școlare cît și în cel extrașcolar a fost învățătorul din Topoloveni (Argeș) *Ion Mihalache*. Congresele Asociației îi dădură posibilitatea lui Ion Mihalache să se impună ca o forță a corpului didactic. Prin meritele sale ca învățător-cooperatist și-a atras atenția. Interesul ce-l arăta țărănimii, clasa cea mai oropsită, era de natură să-i impresioneze.

Mihalache avea destule însușiri să devină așa cum cerea vremea. Exponentul țărănimii, ca titular al ministerului de agricultură și în alte calități, el a fost om de valoare istorică în politica Țării Românești.

În galeria oamenilor politici este introdus și *A. I. Cuza*, profesorul de economie politică de la Universitatea din Iași. Cuza era liber cugetător. El socotea religia un obstacol în calea progresului, „considera să lupte împotriva acestei realități sociale care menține lumea în întuneric".

El a fost anticreștin și antiortodox, luptînd întocmai ca și nihiliștii împotriva izvoarelor noastre de credință, strigînd: „Jos cu Vechiul Testament". Cînd în 1941 pregăteam lucrarea intitulată: „N-am venit să stric Legea", în care dovedeam valoarea Vechiului Testament pentru creștinism, dînsul s-a înveselit scriindu-mi: „Mă bucur că am mai găsit unul care este împotriva Vechiului Textament" (??)" și mi-a trimis în mod onorific lucrările sale cu material antibiblic. Părerea dînsului era că cosmogenia biblică e copiată de la babilonieni, că Psaltirea e lipsită de valoare, că Dumnezeul Vechiului Testament e un Dumnezeu crud, care „sfarmă măselele oamenilor", ca și Biblia care-i „O carte, în parte, profund morală". Nici în politică n-a fost mai norocos, pornind de la idei preconcepute și „afirmînd că" toate relele vin de la evrei. Deși, să fim drepți, nu se prea văd evrei leneși și proști. În tot cazul imputarea că mișcarea sa politică a avut un caracter negativ e justă: „Cele cîteva geamuri sparte, sau alte accidente, de felul acesta, n-au făcut decît să aducă apă la moara adversarului" (p. 235).

Bogat în alte însușiri sufletești A.I. Cuza ar fi putut aduce servicii mari literaturii, dacă s-ar fi ocupat numai de carte.

În ce privește doctorul *C. Argetoianu* — el a renunțat să practice medicina, îmbrățișînd cariera diplomatică, politică, de altcum avea o frumoasă avere, fiind vlăstar autentic de viță boierească. El aducea cu sine mentalitatea feudalului care-l încredința că s-a născut spre a stăpîni.

În sfîrșit, *M. Manoilescu* este o altă apariție postbelică a politicii românești. Fiul unei institutoare din Iași, favorizat de împrejurări și împodobit cu unele calități, repede a ajuns să urce treptele cele mai înalte în ierarhia socială. In istoria politică el este legat de momentul tragic al Dictatului de la Viena, pe care l-a semnat în calitate de ministru de externe și care constituie o tristă aducere aminte de numele M. Manoilescu.

Lucrarea „Galeria oamenilor politici" este o carte de actualitate, pentru că cunoscînd trecutul vom înțelege mai bine prezentul și viitorul.

Pr. prof. Nicolae Neaga

ORTODOXIA ŞI PROBLEMELE ACTUALE

COMEMORĂRI

POPAS ANIVERSAR

URME DIN TRECUT

DOCUMENTAR

RECENZII